

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحسين ٣٠ مارس

ساعة ٦ مساء

١٠ ساعة مساء

معهد الدراسات الإسلامية
القاهرة

٨٠

المشرف على الدراسات الإسلامية

كأساس

نظام ضريبي موحد



١٠٠٢٧٨٢

بحث مقدم من

فتحى عبد الوهاب

للحصول على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
(شعبة العلوم الاقتصادية والمالية)

إشراف

دكتور إبراهيم فؤاد أحمد على

الباب الأول

المشروعية بين الفكر المعاصر والاسلام

الفصل الأول

المشروعية العليا في الفكر المعاصر

١	المبحث الأول : التعريف بالمشروعية العليا
٤	المبحث الثاني : المشروعية العليا في الفكر المعاصر
٥	أولا : نظرية القانون الطبيعي
٧	ثانيا : نظرية القانون الإلهي المقدس
١٠	ثالثا : نظرية القانون الأخلاقي
١١	رابعا : نظرية العقد الاجتماعي
١٢	خامسا : نظرية التضامن الاجتماعي
١٤	سادسا : النظرية العادية الجماعية
١٦	سابعا : نظرية سيادة الدولة
١٧	الخلاصة

الفصل الثاني

المشروعية الإسلامية العليا

١٩	المبحث الأول : أولا : فشل الإنسان في تصور غاياته
٢٤	ثانيا : الإنسان ضعيف بطبيعته
٢٧	الخلاصة

٢٩	البحث الثاني : لا بد يل عن المشروعية الإسلامية العليا
٢٩	المشروعية الإلهية العليا
٣١	بين المشروعية الإلهية والمشروعية الإسلامية
٣٤	المشروعية الإسلامية العليا بين الوحي والعقل
٣٥	الإسلام هو المشروعية العليا لعالم الغد
٣٩	البحث الرابع : نطاق المشروعية الإسلامية العليا
٤٢	المشروعية الإسلامية العليا والمشروعية الضريبية :
٤٣	النظرية الأولى : المصالح المرسلة
٤٦	النظرية الثانية : التضامن الإسلامي

الباب الثاني

المشروعية الضريبية بين النظم المعاصرة والإسلام

الفصل الأول

المشروعية الضريبية في النظم المعاصرة

٤٨	مقدمة
٥٠	البحث الأول : نظرية المنفعة ونظرية العقد العالي
٥٢	أولا : عقد بيع خدمات أو إجازة أعمال
٥٣	نقد النظرية
٥٤	ثانيا : عقد شركة
٥٤	نقد النظرية
٥٤	ثالثا : عقد تأمين
٥٥	نقد النظرية
٥٥	اعتراض عام على نظرية المنفعة
٤٨	البحث الثاني : نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعي

الفصل الثانى

مشروعية الضريبة فى الإسلام

- ٦٠ المشروعية الإسلامية العليا والمشروعية الضريبية
- ٦٣ المبحث الأول : بين المشروعية والنظرية فى الفقه العالى الإسلامى
- ٦٧ المبحث الثانى : أصول نظرية المنفعة والعقد العالى فى الفقه الإسلامى
- ٦٧ أولا : عقد الإمامة
- ٦٩ ثانيا : عقد الذمة
- ٧٠ ثالثا : عقد الأمان
- ٧٤ الفرق بين نظرية العقد فى الفقه الإسلامى والفقه الوضعى
- المبحث الثالث : أصول نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعى فى الفقه الإسلامى
- ٨٢
- ٨٥ الفرق بين التضامن الإسلامى والتضامن فى الفكر المعاصر

الفصل الثالث

المبررات النظرية لمشروعية الجزية

- ٨٨ مقدمة
- ٨٩ المبحث الأول : النظرية الأولى (الجزية عقوبة على الكفر)
- ٩١ نقد النظرية
- ٩٤ المبحث الثانى : النظرية الثانية (الجزية فك من الأسر وعق من العبودية)
- ٩٦ نقد النظرية
- ١٠١ المبحث الثالث : النظرية الثالثة (الجزية فداء عن القتل)
- ١٠١ الأدلة النقلية - ومناقشتها
- ١٠٤ الأدلة العقلية - ونقد النظرية - ومناقشتها
- ١٠٧ المبحث الرابع : النظرية الرابعة (الجزية مقابل الإقامة فى دار الإسلام)
- ١٠٧ الأدلة النقلية ومناقشتها
- ١١٠ دليل قياسى ومناقشته
- ١١١ نقد النظرية

١١٤	المبحث الخامس : النظرية الخامسة (الجزية بدل الإغناء من الجندية)
١١٧	نقد النظرية
١٢٢	المبحث السادس : النظرية السادسة (الجزية نظام مالي بدل عن الزكاة)
١٢٣	أدلة النظرية الثمانية
١٢٥	نقد النظرية
١٢٦	أولا : النظرية وخضوع المسلمين للضرائب الدنيوية
١٢٦	١ - خضوع المسلمين للجزية في حالتين
١٢٨	أولا : إذا دخل الذمي في الإسلام
١٣٥	ثانيا : إذا دخل المسلم في أرض الجزية
١٣٩	ب - النظرية وخضوع المسلمين للخراج
١٤١	ج - النظرية وخضوع المسلمين للعشور
١٤٨	ثانيا : النظرية وخضوع أهل الذمة للضرائب على المسلمين
١٤٩	١ - خضوع أهل الذمة للزكاة
١٤٩	١ - نصارى النغالية
١٥٢	٢ - الغساسنة
١٥٣	٣ - الديالمية
١٥٣	٤ - الأكـسـراد
١٥٤	٥ - الجراجسة
١٥٦	ب - خضوع أهل الذمة للعشر
١٥٩	ثالثا : خضوع المسلمين والمعاهدين للضرائب على أموال المعفو
١٦١	حق الضيافة
١٦٣	ضرائب أخرى
١٦٤	رابعا : النظرية تؤدي إلى الصدام بين عقود الإسلام السياسية وعقود المدنية
١٦٦	خامسا : النظرية وتعدد النظريات الخاصة بفرض الجزية
١٦٦	سادسا : حالت النظرية دون توحيد التشريع الضريبي الإسلامي
١٦٧	المبحث السابع : النظرية السابعة (نظرية الحماية والتأمين)
١٧٤	المبحث الثامن : تقييم هذه النظريات

المبحث الثالث

المشروعية الإسلامية كأساس لنظام ضريبي موحد

الفصل الأول

النظام الضريبي الإسلامي بين الثنائية والوحدة

١٧٧	المبحث الأول : خصائص المشروعية الإسلامية ووحدة النظام
١٧٨	أولا : الثيمات
١٨١	ثانيا : المرونة
١٨٦	ثالثا : الشمول
١٨٨	رابعا : العدالة
١٩١	المبحث الثاني : وحدة التكليف الضريبي في الإسلام
١٩١	أولا : التكليف في الشريعة الإسلامية
١٩٢	أ - الواجب الضريبي
١٩٣	ب - المندوب الضريبي
١٩٤	ج - المحرم الضريبي
١٩٥	د - المكروه الضريبي
١٩٦	هـ - الجاح الضريبي
١٩٧	الأمر الضريبي المباشر
١٩٨	الأمر الضريبي غير المباشر
١٩٨	ثانيا : حدود التكليف الضريبي
١٩٨	أ - تكليف ضريبي معين بذاته
١٩٩	ب - تكليف ضريبي محسوس
٢٠٠	أ - تكليف ضريبي محدد
٢٠٠	ب - تكليف ضريبي غير محدد
٢٠١	أ - تكليف ضريبي خاص
٢٠١	ب - تكليف ضريبي عام
٢٠٢	أ - تكليف ضريبي مطلق
٢٠٣	ب - تكليف ضريبي مقيد

٢٠٤	تقسيمات أخرى للتكليف الضريبي الإسلامى
٢٠٦	شروط التكليف الضريبي الإسلامى
٢٠٦	الشرط الأول : أن يكون التكليف يقينياً
٢٠٨	الشرط الثانى : أن يكون التكليف محتمل الأداء
	الشرط الثالث : أن يكون التكليف عادلاً وللعسـد
٢٠٩	الضريبي قاعدة ثان
٢١٠	القاعدة الأولى : وسطية التكليف
	القاعدة الثانية : الوصول بالتكليف إلى
٢١١	أنسب حد ممكن
٢١٣	العدالة الضريبية فى الفكر المالى الوضعى
٢٢٠	المبحث الثالث : وحدة المكلفين بالضريبة
٢٢١	شروط المكلف
٢٢٢	الشرط الأول : أن يكون قادراً
٢٢٤	الشرط الثانى : أن يكون عاقلاً
٢٢٥	الشرط الثالث : أن يكون مختاراً
٢٢٦	مناقشة الشروط التى وضعها الفقهاء للمكلفين بالجزية
٢٢٧	أولاً : الذكورة والضريبة
٢٢٧	فى القرآن الكريم
٢٢٧	فى السنة
٢٢٧	١ - أحاديث تقصر فرض الجزية على الرجال
٢٢٨	٢ - أحاديث تشير إلى جواز فرض الجزية على النساء
٢٢٩	٣ - أحاديث عامة دون تخصيص الرجال أو النساء
٢٢٩	فى أعمال الخلفاء الراشدين
٢٢٩	١ - حالات فرضت فيها الضريبة على الرجال فقط
٢٣٠	٢ - حالات فرضت فيها الضريبة على الرجال والنساء
٢٣١	٣ - حالات فرضت فيها الضريبة عامة دون تخصيص
٢٣١	ما يستتج من هذه النصوص
٢٣٥	موقف الفقهاء من هذه النصوص

٢٧٢	المبحث الخامس : وحدة التعريف بالزكاة والجزية
٢٧٢	أولا : التعريف بالزكاة
٢٧٤	ثانيا : التعريف بالجزية
	<u>الفصل الثانى</u>

الهيكـل العام للنظام الضريبي الاسلامى الموحد وتطبيقاته المعاصرة

٢٧٩	المبحث الأول : حكم الشريعة فى تكليف الذميين بالزكاة
٢٨٢	المبحث الثانى : عدم جواز الجمع بين : الجزية والزكاة
٢٨٦	المبحث الثالث : الهيكـل العام للنظام الضريبي الإسلامى الموحد
٢٨٦	المسألة الأولى : الفرق بين الفريضة الإلزامية والباب المفتوح
٢٨٦	أولا : حكم الاداء
٢٨٩	ثانيا : أبواب الانقضاء
٢٩١	تخصيص الزكاة لفئات الادارة المحلية وفيها رأيان
٢٩١	الرأى الأول :
٢٩١	الرأى الثانى :
٢٩١	أسباب تخصيص الزكاة لادارة المحلية فى عصرنا الحاضر
٢٩٣	المسألة الثانية : الباب المفتوح وعاء للضرائب السيادية الحديثة
٢٩٦	المبحث الرابع : التطبيق المعاصر للنظام الضريبي الإسلامى الموحد
٢٩٦	رأى حديث فى هذا التطبيق
٢٩٧	ملاحظات على هذا الرأى
٢٩٩	الرأى الذى اراه
٣٠٢	الزكاة وميزانية الدولة
٣٠٣	مزايا النظام المقـسـم
٣٠٧	الحواشى والتعليقات
٣٧٥	مصادر البحث

٢٣٨	ثانيا : الإلزام والضريبة
٢٣٨	التكاليف التي تقع على الإنسان في شخصه
٢٣٨	التكاليف التي تقع على الإنسان في ماله :
٢٤٠	١ - صغر السن والضريبة
٢٤٤	ثالثا : الجنون والضريبة
٢٤٥	رابعا : العجز البدني والضريبة
٢٤٥	الرأى الاول : عدم الخضوع للضريبة بسبب العجز البدنى
٢٤٦	الرأى الثانى : لا تأثير للعجز البدنى في فرضية الضريبة
٢٤٨	خامسا : الرهينة والضريبة
٢٥٢	سادسا : التوطن والغريب
٢٥٢	الجهود الدولية لحل المشكلة
٢٥٣	رأى الجمهور في الرعية الإسلامية
٢٥٤	الحل الاسلامى للمشكلة
٢٥٤	أولا : عقد المعاهدات
٢٥٥	ثانيا : مبدأ المعاملة بالمثل
٢٥٦	سابعا : الجزية والديون
٢٥٩	المبحث الرابع : وحدة الأموال الخاضعة للضريبة
٢٥٩	أولا : الأموال الخاضعة للزكاة
٢٦٠	- الزروع والثمار
٢٦١	- الذهب والفضة والنقود
٢٦١	- كسب العمل والمهن غير التجارية
٢٦٣	- الثروة الحيوانية
٢٦٤	- الصناعات الاستخراجية
٢٦٦	- أموال المستشفيات
٢٦٧	ثانيا : الأموال الخاضعة للجزية
٢٧١	الخلاصة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يعيش العالم الإسلامي اليوم فترة ما بعد الاستعمار ، في ظل قوانين وشعبية
دخيلة ، لا تستظل بمشروعية ثابتة مستقرة ، مستمدة من وجدانه وتراثه ،
ولا تصادف في نفسه درجة القناعة المطلوبة لاندفاعه مع الزمان إلى الأمام
التي بصها إليها .

وما زالت فئة من شبابنا المثقف حائرة ، مهبللة الفكر ، بين شتيت المذاهب
الوافدة عليه من الشرق والغرب ، ولا تكاد هذه الفئة تعرف مكانها بين هؤلاء
وأولئك . ربما لأن بعضهم مازال مشدودا للمعسكر الغربي بأرطة يمك زمامها
هذا المعسكر في المجالين : الفكري والاقتصادي .

في حين اتجه الآخرون إلى المعسكر الشرقي - كرد فعل لما ثابته شعبه من
استعمار غربي - إلى التجارب الاشتراكية على اختلاف ألوانها وشعاراتها .
وبزيد من حدة هذه البلبلة ، نشوب الروافد الفكرية الإسلامية ، التي تسرى
ظما هذا الشباب ، عندما يفكر في بعض قضايا العصر ، التي أصبحت في نظره ،
كمسلمات علمية لا تقبل الجدل ، لطول عهده بممارسة هذه القضايا - خاصة -
وقد استطاع دعاة التحررية ، والتقدمية ، والتطور ، وغيرها من الشعارات المناطية ،
أن يقدموا له نظرياتهم المسمومة في إطار مغلف بأغلفة علمية ، يستوعبها في مختلف
مراحل دراسته .

وفي ذات الوقت ، لا يجد من يقدم له حلولاً علمية إيجابية ، حول هذه القضايا
من تراث الحضاري ، ومن شريعته ، التي عجزت كل وسائل الإعلام الوافدة ، عن
أن تمحوها من وجدانه ، أو أن ينفذ منها بدءاً إلى الأبد .

ولعل أهم هذه القضايا ، هي القضايا الاقتصادية . وأصبحت تتورأمامه عدة أسئلة هامة :

— أين موقف الإنسان المسلم من عالم الاقتصاد الآن ؟
 — أى طريق تسلكه الدول الإسلامية — وكلها مع الأسف الشديد تقع على خريطة العالم المتخلفة نحو التنمية والممران ؟ وهل من سبيل إلى ذلك ، بسدون البنوك الربوية ، ومدون شركات التأمين ، والمؤسسات الاحتكارية الربوية ، والسندات ذات العوائد الثابتة كشهادات الاستثمار ، وودائع صناديق البريد وغيرها ؟

— أى نظام ضريبي إسلامي ، يمكن أن يحقق له ما أسفر عنه الفن المالي الحديث من مبادئ وقواعد لم تعد قابلة — في نظره إلى المناقشة — والجدل ؟ وهل من سبيل إلى ذلك إلا بطريق الجزية ، وما يستتبع ذلك من حساسيات سياسية ودينية وأنقسام بين فئات المجتمع الإسلامي ؟

ولقد استجابت كثير من الدول الإسلامية ، لصيحات شعوبها الهادرة ، بالعودة إلى الشريعة الإسلامية ، ونصت معظم دساتير هذه الدول على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر أساسي للقوانين . وأصبح وجود هذا النص ضمن الدساتير ، يمثل المشروعية العليا لشعوب هذه الدول .

ومذات الحماس ، اتجهت جهود المخلصين من علمائنا نحو أعلنة الأوضاس والنظم المعاصرة ، ومحاولة إيجاد البدائل الإسلامية للقضايا الفاعلة في اقتصادنا المعاصر ، فظهرت أبحاث لا بأس بها في مجال البنوك الإسلامية اللاربوية ، وفسي مجال التأمين ، ولكنها لم تصل إلى درجة الكمال المقنع في التنفيذ والتطبيق ، والإسك بزمام الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي .

وما يلفت النظر ، أن الدول الإسلامية ، وهي بصدد تقنين نظمها الضريبية ، في حدود الشريعة الإسلامية ، وقعت حائرة أمام فرض الجزية على أهل الذمة ،

لأسباب سياسية واقتصادية ونفسية ، عويصة التذليل . وانتهى رأى اللجان المشكلة لهذا الغرض - فى باكستان مثلاً - إلى تعطيل تنفيذ هذه الفريضة المالية - بالرغم من وجود نص محكم فى القرآن بفرضيتها .
هذا على الصعيد الرسمى .

أما على الصعيد العلمى ، فما زالت كل الأبحاث والكتب التى تتحدث عن النظام الضريبى الإسلامى ، تخرج فى إطار الدراسات الفقهاء القديمة ، على أساس تقليدى ، فتقسم الجباية إلى زكاة ، وعشر ، وصدقات ، وجزىة ، وخراج ، وعش - - - - - .
وركار . وتذكرنا دائماً بأن هذا التقسيم الجامد ، هو شريعة الإسلام التى لا فكك منها . وإذا كان هناك من تقدم أحرزته الدراسات المالية الحديثة فى هذا المجال ، إنما يرجع إلى مقارنات بين النظام الإسلامى والنظم السابقة عليه ، ثم محاولة إثبات عدالة هذا التقسيم بالمقارنة إلى البادى العامة لمالية الدولة كما هى موجودة فى كتب علماء الغرب ، وكأننا بحتاج الإسلام إلى شاهد على عدالته من هذه البادى أو غيرها .

ووقف - على الجانب الآخر من هذه الدراسات - قوم يقولون بأن الإسلام لم يقدم نظاماً ضريبياً متكاملًا يجرى على المواطنين من رعايا الدول التى دخلت الإسلام منذ الفتح الأول . وأن العرب كانوا مقلدين لاجتدعين فى النظم الضريبية التى فرضوها على هذه الدول . وفى أوائل القرن العشرين بزغت إلى العالم نظرية " ولها وزن " - التى تبناها كل المستشرقين ومن جرى مجراهم - تؤكد أن العرب لم يجمعوا من الشعوب المقهورة إلا شيئاً يسمى " إتاوة " ولا يعد - بفرقة بين غرائب عقارية أو ضرائب شخصية أو غيرها ، وأن موضوع الخراج والجزية لم يتحدد إلا فى بداية القرن الثانى الهجرى ، وأنه لم يكن لهم هم إلا جمع هذه الإتاوة ، وأن المصادر التاريخية العربية لا يمكن الاعتماد عليها لاستخلاص النظام الضريبى الذى فرضه العرب . وأن كتب الفقه الإسلامى لم تكن إلا تقنيناً للواقع .
وقالوا أن شاهد الإثبات الرسمى على ذلك هو : أوراق البردى العربىة واليونانية .

وما يدعو للدهشة ، أن بعض علمائنا ، أخذوا بهذه النظرية تسليمًا ،
وأنما يَزَكُونُ هوايتهم في حب استيراد الأفكار الأجنبية ، حتى ولو كانت معساول
هدم لشريعتهم . ووجدت هذه النظرية سبيلها إلى كلياتنا وشبابنا المظلوم .

ومعد نصف قرن من ظهور نظرية ولها وزن ، قدم لنا " دانييل دينيت " دراسته
العلمية المحايدة والدقيقة على كذب النظرية الأولى ، ليعيد إلى الدراسات العالمية
الإسلامية كل الثقة ، ويؤكد أن الإسلام قدم نظاما ضريبيا فريدا به ، يتسم بالعدالة .
وما يدعو إلى الارتياح ، أنه اعتمد في دراسته إلى ذات المصدر ، وهو أوراق
البردى العربية واليونانية ، وأثبت مدى توافق هذه الوثائق مع المؤلفات التاريخية
العربية ، وكتب الفقه المالي الإسلامي .

والواقع ، أننا - من أجل تحقيق مشروعتنا الإسلامية العليا - لسنا محتاجين
إلى هذه النظرية أو تلك ، كما أننا لم نعد نوافق على وقوف الدراسات العالمية
عند حد التقسيم التقليدي للجبايات الضريبية ، التي قال عنها فقهاءنا أنها هي
الضرائب الإسلامية ، وأن ما عدا ذلك يعتبر مفارم مثقلة وظالمة . ولم نعد نقنع
بثنائية النظام الضريبي بين زكاة وجزبة ، أو عشر وخراج .

ومن هنا كانت صعوبة البحث الذي تناولته ، والذي بدور موضوعه حـسـبـول
" المشروعية الإسلامية كأساس لنظام ضريبي موحد " .

ومعون الله وتوفيقه ، وجدت أن جميع أحكام الشريعة الإسلامية المستمدة من
الكتاب والسنة واللوائح التفسيرية للخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين ، تؤيد
وحدة النظام الضريبي الإسلامي .

وإذا كانت كتب الفقه مليئة بالاختلافات حول بعض تفاصيل الجزبة ، والخراج ،
والعشور ، والركاز ، وغيرها ، إلا أنها هي الأخرى ، قد أعطت مؤشرات مؤثرة
نحو هذه الوحدة ، وكانت - في نفس الوقت - شاهدا آخر ، على وجود إجماع
من الصحابة حول إمكان توحيد النظام .

وأيد وجهة النظر هذه ، العديد من الروايات الواردة بوفرة في كتب التاريخ ،
وفي أوراق البردى العربية واليونانية • كما أيدها رأى الجمهور في كتب أصول الفقه
وأصول الدين •

وأترك لسيادتكم تقدير ما وصلت إليه من نتائج حول هذا الموضوع •

وقبل أن أختتم هذه المقدمة ، أقف بين يدي الله بهذا الدعاء : (اللهم
إني أعوذ بك من أن أشرك بك شيئا تعلمه ، وأستغفرك لما لا أعلمه) •

لقد اجتهدت رأيي ، مستهدفا صالح المسلمين والإسلام ، واحتسبت هذا
العمل لوجه الله ، قبل أن يكون رسالة لنيل درجة علمية ، وفقنا الله إلى خير
ما يحب ويرضى •

شكر وتقدير

بمعدنى وبشلى صدرى ، أن أشهد بكل إعزاز وفخار ، أنه لولا الجهود الصادقة ، التى قدمها لى أستاذى الكبير ، الدكتور إبراهيم فؤاد أحمد على ، المشرف على هذه الرسالة ، لما أتيت لى فرصة الوصول إلى النتائج التى وصلت إليها . لقد بذل سيادته معى كل ما يمكن أن يبذله أستاذ يتمتع بغزارة العلم ، وأمانة الكلمة ، وقوامة الخلق ، وسعة الصدر ، وبعد النظر ، وأدعو الله مخلصا أن يجزيه عنى وعن الإسلام خير الجزاء .

كما أتوجه بالشكر لجميع أساتذتى الأجلاء بمعهد الدراسات الإسلامية على ما قدموه لى من فكر إسلامى أصيل ، كان لابد منه لتقويم ما اكتسبته من دراسنى الجامعية ، وتوجيهها فى الاتجاه الصحيح .

وشكرا لجميع أمناء المكتبات الذين قدموا لى مراجع لم يكن فى مقدورى أن أحصل عليها إلا عن طريق نزعاتهم الطيبة ونواياهم الحسنة فى خدمة العلم ، وثوابهم عند الله .

وقبل كل شىء ، فإننى أحنى رأسى إجلالا لوالدى ، وأذكر الفضل لزوجتى على ما هبأت لى من مناخ طيب للعمل البناء .

وأخيرا ، أترك هذا العمل أمانة بين يدى أبنائى ، لمواصلة الطريق ، وبالله التوفيق .

الباب الاول

المشروعية العليا : بين الفكر المعاصر والاسلام

ينقسم هذا الباب الى فصلين :

الفصل الاول : المشروعية العليا في الفكر المعاصر

ويتناول بحثين :

- البحث الاول : التعرف بالمشروعية العليا .
- البحث الثاني : المشروعية العليا في الفكر المعاصر

الفصل الثاني : المشروعية الإسلامية العليا

ويتناول مباحث ثلاثة :

- البحث الأول : أسباب فشل الإنسان في تصور مشروعيته العليا .
- البحث الثاني : لا بد من المشروعية الإسلامية العليا .
- البحث الثالث : نطاق المشروعية الإسلامية العليا .

وبالله التوفيق .

~~~~~

## الفصل الاول

### المشروعية العليا في الفكر المعاصر

#### البحث الاول

#### التعريف بالمشروعية العليا

يعتبر مبدأ " المشروعية " ، من أحدث المبادئ التي رفع لواءها ، فقهاء القانونيون العام ، حتى أصبحت مكانة هذا المبدأ ، في النظم القانونية المعاصرة ، تمثل تمامها ، مكانة المخ " من جسم الانسان . وكما يجب أن يعرض على المخ ، كل حركة ، أو تصرف ، أو سلوك ، يأتيه الإنسان ، في جميع شئونه ، لتحقيق سعادته في الحياة ، فبالمثل ، يجب أن يعرض كل تشريع ، أو قانون ، أو قرار ، يصدر من السلطات المختصة على : المشروعية العليا للنظام ، لضبطها ، ومعرفة مدى مساهمتها لأهداف المجتمع .

ولقد تولد الفكر الذي يقوم عليه مبدأ المشروعية ، من تباين الأهداف التي يتقها كل من الحاكمين والمحكومين . فالسلطة كانت دائما - ولا مازالت - تشد " التقيد " من أجل استقرارها واستمرارها . والأفراد كانوا دائما - ومازالوا - يشدون الحربة من أجل سعادتهم وأمنهم . وانتهى الأمر ، بأن أصبح كلاهما ينظر للآخر على أنه مناوئ له . في حين أنهما - لو صلحت النظم ، وصحت الأسس - يجب أن يعملوا في اتجاه واحد ، من أجل تقدم المجتمع الذي يحتويهما ، نحو أهدافه العليا .

والعلاقة بين الطرفين ، تقوم على أساس قانون طبيعي معروف ، هو قانون الرافعة من النوع الأول " ومنطوقه بقول أن : " القوة مضمرة في ذراعها تساوي المقاومة مضمرة في ذراعها " .

فإذا افترضنا أن السلطة : هي طرف القوة ، وأن الأفراد : هم طرف المقاومة ، ونقلنا مجال تطبيق القانون ، إلى المجال الإنساني ، ورأينا أن ذراع الرافعة للنظام ، يأخذ خطا أفقيا متوازيا مع فكر المجتمع ومعتقداته ، لاستنتاجنا على الفور : أن النظام متوازنا ، وأن طرفا النظام متعادلين . أما إذا زادت إحدى القوتين عن الأخرى ، فسيان

الرافعة تفقد توازنها ، ويتحتم البحث عن محور ارتكاز جديد . هذه النقطة ، هــسى :  
المشروعية العليا للنظام .

ولكن ، ما هى المشروعية العليا ، التى يجب أن يركز عليها النظام ، بحيث يرجع  
إليها فى كل تشريعاته ، وتنضبط بها قوانينه ولوائحه ، ومنها نستطيع على أن نستدل  
على أن أمرا من الأمور حق ، أو عدل ، أو باح .

المشروعية فى اللغة : كلمة مشتقة من فعل " شرع ، بشرع " . وهذا الفعل ، يدل  
بكل مشتقاته على : السير والسلوك ، سواء كان فى " الشارع " وهو " الطريق " ، أو فى  
" المشروع " وهو : " الفكرة ، أو العمل المنظم " ، أو فى " الشريعة " ، وهى : " النظام  
أو المنهج الذى يسن للناس شئونهم " .<sup>(١)</sup> والشريعة ، والشرعة ، والمشرعة ، هى مسود  
الشريعة .<sup>(٢)</sup> وهى بهذا المعنى ، تعنى النظام الذى يستمد الناس منه أحكامهم .

أما المشروعية فى المصطلح الحديث ، فتعنى : " سيادة القانون " وتطلق بالبدات -  
على خضوع الدولة للقانون . فإذا كان النظام يعود القانون ، وكانت الدولة خاضعة له ،  
سميت الدولة باسم : " الدولة القانونية " ، وإن كان القانون لا يعودها ، ولا تخضع له ،  
سميت باسم : " الدولة البوليسية " .<sup>(٣)</sup>

أما المشروعية العليا فهى : سيادة القانون ، وتوافقه مع الغاية العليا التى ينشدها  
النظام ، سواء كانت هذه الغاية :  
- فلسفة يؤمن بها النظام ، وتشرب بها روح الجماعة ، كالفلسفة الرأس البسمة ، أو  
الفلسفة الشيوعية .

- أو وثيقة سياسية صادرة من ضمير الأمة ، كوثيقة الماجنا كارتا فى إنجلترا .

- أو مثلاً أعلى ، قد يمثل مرة فى : تحقيق الأمن ، ومرة أخرى فى : التقدم  
والترقى ، وثالثة فى : تدعيم الأخلاق ، ورابعة فى : تحقيق الوحدة القومية ، وهكذا ،  
سواء كانت هذه الأهداف مرحلية ، أو نهائية .

والمهم ، هو تحديد الغاية وتجريد ها . لأنه كثيراً ما تختلط الغاية بالوسيلة ، ذلك



لأن غايات بعض النظم بالأسس ، أصبحت وسائل لغاياتها اليوم ، كما أن غايات بعض النظم ، ليست إلا وسائل لنظم أخرى أكثر تقدما . فمثلا ، قد يكون تحقيق الأمن غاية لمجتمع تفتاحه قلاقل وثورات . ولكن الاستقرار - بعد تحقيقه - يتحول إلى وسيلة لتدعيم الفضائل العامة . فإذا ما جنح المجتمع إلى الرفاهية المادية ، أصبحت مثله العليا هي : تحقيق أكبر قدر من المنفعة والربح ، وهكذا .

ومن خلال هذا الفهم ، يتمذر القول ، بأن النظم الرضيمة ، المستعملة للتجربة والواقع ، تتقيد بغاية عليا نهائية ، أي بمشروعية عليا ثابتة ، لأن مشروعاتها مرهونة بغلبة الحاكم مرة ، وبتجاهات حزب الأغلبية مرة أخرى ، ومقوة المعارضة مرة ثالثة ، وبالتجاهات الفكرية مرة رابعة ، وبالتورات الشعبية أو العسكرية مرة خامسة ، وهكذا .

وهذا ما حدا ببرجال الفقه الحديث ، إلى القول بوجود مشروعية عليا ، فوق نصوص الدستور ، ونصوص القانون ، نابعة من ضمير الأمة ، ومن قبمها ومثلها المستقرة في وجدانها . هذه المشروعية العليا ، تقيد واضعي الدساتير والقوانين ، فان خرجوا عليها ، كنسبت نصوصهم غير شرعية ، وأمكن لكل ذي مصلحة أن يلتفت عنها . ( ٤ )

## المبحث الثاني المشروعية العليا في الفكر المعاصر

ليس الكمال من طبيعة الدنيا ، ولا هو صفة من صفاتها ، ولكن السعي إلى الكمال  
هو إدراكه .

ومهما بلغ إعجاب الإنسان بما يصنعه لنفسه بنفسه من قوانين ونظم ، فإن إعجابه ليس  
يستطع أن يرفعه إلى درجة من القناعة ، تجعله ليثى ثقة مطلقة ، في كل ما تنتجه له عقريته ،  
أو تسجله له حواسه ، أو بصوره له عقله ، أو تهد به إليه بصيرته . فنراه منذ فجر التاريخ ،  
يبحث عن مخبر دقيق ، يغير به إفرازات عقله ، ويغتش عن معيار منضبط تمام الانضباط ،  
يرجع إليه نتاج معرفته .

ومنذ البداية ، رفض الإنسان أن يكون هو صانع هذا المخبر ، وذلك المعيار . وتطلب  
وجود ميزان من صنع قوة عليا ، تسو عليه ، يستطيع أن يقبس به كل موازينه ، حتى لا يتطرق  
إليها الشك ، وحتى يمنحها درجة الإجازة المطلوبة لقناعاته . ولم يهتد الإنسان في بحثه  
إلا لسلكين :

— سلك يمل به إلى القوة الحقيقية المهيمنة على العالم . والتالي ، إلايمان بالموازين  
القص ، التي حددتها هذه القوة لانضباط أعمال البشر . وما على الإنسان في هذه الحالة ،  
الا أن يخضع لهذه الموازين ، خضوع رضا وتسليم ، ويقبلها كما نزل بها الوحي الشريف ،  
على قلوب الأنبياء والرسل ، منذ أول الأنبياء آدم ، حتى آخر الرسل محمد ، عليهم  
السلام .

— فإذا رفض هذا السلك لسبب أو لآخر ، فليس أمامه إلا أن يمتدع بخياله ، قوة مهيمنة  
أخرى ، تحكم قوانين التاريخ وتحدد أهدافه . وما عليه إلا أن يحترف لهذه القوة ، وتلك  
القوانين ، بالسبادة العليا ، والسلطان الأوحد ، ويضعها في مركز البديل عن الإله الأعظم ،  
وقوانينه ، ليحتسب بها ، ويستمد منها الإجازة لجميع قوانينه ونظمه . ويرفع مقاييسها لتحتمل  
مركز المشروعية العليا .

وقد تراكت على أرفق التاريخ الكثير من الفلسفات التي تصور هذه القوة . فتصورها

البعض في " الطبيعة " ، وتصوروا مشروعيتها العليا في " القانون الطبيعي " ، وتصورها  
الآخرون في " الضمير العام " ، وتصوروا مشروعيتها العليا في " القانون الأخلاقي " .  
وتصورها فريق ثالث في " المادة " ، والثالثي ، تصوروا مشروعيتها العليا في " النظريات  
المادية الفردية " ، حيناً ، والنظريات المادية الجماعية " حيناً آخر . وهكذا . . .

وهنا ، وقع الإنسان في نفس المشكلة التي أراد أن يتفادها منذ البداية ، فبالرغم من  
أنه رفض أن يقنع بالمقاييس التي ابتكرها بأدوات المعرفة الملوكة له ، إلا أنه اقتنع بمقاييس ،  
" الإرادة العليا " التي صورها لنفسه بذات الأدوات وهي حواسه ، أو عقله ، أو بصيرته .  
وعليه فإن مجرد القول بوجود قوانين ونظم وضعية ، لا يعني إلا الخروج على المنطق العقلي  
السليم ، كوسيلة لشق عصا الطاعة ، على قوانين الله الأبدية ، وارتداد الإنسان من نفسه  
لنفسه .

ومن المفيد ، التحدث في عجالة ، عن بعض النظريات الشائعة ، التي لها أثر في  
المشروعية الضريبية ، كمدخل للبحث .

### أولاً : نظرية القانون الطبيعي (٥)

نشأت فكرة القانون الطبيعي ، فلسفة عند اليونان ، حيث تصوروا وجود قوة عليا تحكم  
العالم ، أطلق بعضهم عليها اسم " الطبيعة " ، وأطلق البعض الآخر عليها اسم  
" الإله " ، وقالوا : أن لهذه القوة ، قوانينها الأبدية سرمديّة التي لا تتغير بتغير  
الزمان والمكان ، وأن هذه القوانين تحتوى على عدد من المبادئ العامة ، التي يجب على  
العقل البشري أن يتحراها ، وهو بصدد وضع قوانينه البشرية (٦) .

وقد حاول بعض المفكرين ، حصر مبادئ القانون الطبيعي ، فجاءت كتاباتهم مشوهة  
ومتناقضة . ولو استطاع الإنسان أن ينفق عمره كله ، في دراسة ما كتب عن القانون الطبيعي ،  
فإنه لن يحصل على مفهوم محدد لهذا القانون . إنهم جميعاً يحومون حول الغرض ولا يلبثونه .  
وإذا كان اليونان والرومان ذوى نزعة وثنية عامة ، فإن فكرة القانون الطبيعي ، ظلت -  
منذ نشأتها - رسولا للدعوة الوثنية في القانون حتى الآن . وليست فكرة وجود القانون -  
الوطني ، بجوار القانون الطبيعي ، إلا كفكرة الأصنام ، التي تقربهم إلى الله زلفى .  
وإن انصار هذه النظرية - وهم يعلنون ثنائية القانون - إنما يصرون ، على الاحتفاظ لأنفسهم

بالدور الرئيسى فى السيطرة والتدبير ، وليست فكرة القانون الطبيعى هذه الاحيلة لسذرة الرماذ فى المعين ، أو وسيلة لإلقاء العظم فى أفواه الذين يتساءلون .

وفى ظل هذا التصور ، أصبح السلطان هو المسئول عن تحرر القانون الطبيعى ، وأصبح له - بموجب هذا الحق - السيطرة على المواطنين .

نفى ظل النظام الرومانى ، الذى اعتنق مبادئ القانون الطبيعى ، انتقلت السلطات كلها - برغم المجالس النيابية - إلى يد الإمبراطور . وشيئا فشيئا ، غدت ذاته مقدسة فوق مستوى البشر ، مخوطة بالمراسيم ، بل أصبح فى نظره رعبته إلها ، ولا يقترب الفرد من حضرته إلا ساجدا ، وحتى بعد أن تحولت الإمبراطورية إلى مسيحية . . . صار الإمبراطور هو المعين من قبل الإله ، لأنه مختار منذ ولادته ليحكم العالم ، وأصبح مفوضا من السماء ، منفصلا للإرادة الإلهية ، حاكما مطلقا ، مقدسا ، لا يعقب لحكمه ، إرادته هى المصدر الوحيد للقانون .

"وهذه الإرادة الإمبراطورية المطلقة ، هى التى كانت - أيضا - تسيطر على الشؤون المالية ، فتصدر التشريع وتضع النظم ، وتفرض الضرائب وتعين مقدارها " . ومقتضى هذا التفويض الإلهى " كان الإمبراطور يحدد سنويا مقدار النفقات التى تحتاجها الإمبراطورية ، ثم يصدر مرسومه المسمى " بالتفويض الإلهى " ، يحدد ما يفرض من الضرائب ، على الرعية كل عام (٧) .

وعلى أساس هذا المفهوم أيضا ، كان الملوك الساسانيون يسمون أنفسهم " آلهة " أو " كائنات إلهية " ، وكانوا يعتبرون أنهم ورثوا من أسلافهم القدامى " الجدد الملكى " الذى بمقتضاه ، آل اليهم " الحق الإلهى " ، ليلبسوا تاج دولة الفرس . (٨)

وهكذا قامت المشروعية الضريبية - فى ظل القانون الطبيعى - على حق التفويض الإلهى المقدس . الذى بموجبه ، أطلقت يد الحكام ، فى جميع ما يشاءون من الضرائب ، فهم مفوضون من قبل الإله فى هذا الشأن ، تفويضا مطلقا لاتحد حدوده ، ومراسيمهم الصادرة بجمع الضرائب ، مراسيم مقدسة ، لا يجوز عليها الاعتراض ، لأنهم بذلك يحققون مبادئ القانون الطبيعى ، وعدالة السماء .

وظل الأمر على هذا الحال ، حتى وقتنا هذا ، مع اختلاف في المسميات والمصطلحات ،  
إذ ما زالت الضرائب تفرض ، استنادا إلى مبادئ العدالة والقانون الطبيعي ، ولا أحد  
يعلم ، طهى بالتحديد مبادئ هذه العدالة ، ونصوص هذا القانون .

### ثانيا : نظرية القانون الإلهي المقدس (٩)

وثرث القرون الوسطى ، أفكار اليونان والرومان ، عن القانون الطبيعي ، وبفرض فلاسفة  
العصر ، فكرة " القانون الإلهي " بسجوار " القانون الطبيعي ، والقانون الوضعي " ويصعد  
على مسرح السياسة ، حكما أقوى ، لتحقيق نوع من الصلح بين القانون الطبيعي والقانون  
الإلهي . ويضطر الأب " توماس الأكوينى " إلى تقسيم القانون الإلهي لقسمين : قسم  
لا يستطيع العقل البشرى أن يدرك حكمته ، ولذا يجب أن نأخذه تسلبيما ، ولا نمارى فيه ،  
وأطلق عليه اسم " القانون الإلهي الأزلى " . أما القسم الآخر ، فيشمل ذلك الجزء من  
القانون الإلهي ، الذى يمكن للعقل البشرى ، أن يتق على حكمته ، وأطلق عليه اسم  
" القانون الإلهي المقدس " . وطالما أن هذا الجزء يمكن للعقل البشرى أن يدرك مبادئه  
وحكمته ، فهو إذن مطابق للقانون الطبيعي ، الذى يستطيع العقل البشرى أن يدرك  
مبادئه وحكمته . وهذا الزواج ، ظل القانون الطبيعي ، هو المشروعية العليا للقوانين  
الوضعية ، فى الفكر المسيحى :

وقد لجأ الآباء المسيحيون لهذا التأويل لسببين :

الأول : خلوا الأناجيل التى يتداولونها ، من نصوص لتظيم شؤون المجتمع الإنسانى  
فى علاقاته السياسية ، والاقتصادية ، والمالية ، وغيرها .

الثانى : إيمانهم بنبض النصوص الدينية ، التى تؤكد ضرورة الإذعان للسلطة الزمنية  
وعدم الخروج على طاعتها . من هذه النصوص :

— قول المسيح : ( دع ما للقصر لقيصر ، وما لله لله ) ( ١٠ )

— قول الرسول بولس : " لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة ، لأنه ليس سلطان الا من  
الله . والسلطين الكائنة هى مرتبة من الله ، حتى أن من يقاوم السلطان ، يقاوم ترتيب  
الله ، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة . . . فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضا .

يأذ هم خدام الله ، مواظبون على ذلك بعينه . فأعطوا الجميع حقوقهم : الجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية ، والخوف لمن له الخوف ، والإكرام لمن له الإكرام ( ١١ )

بهذه النصوص ، وغيرها من تأويلات الآباء ، ورجال الدين ، انفصل الدين عن الدنيا ، وأصبح نقىض الدنيا . ثم ما لبث أن استقلت السلطة الروحية تحت زعامة البابا ، لتطبق أحكام القانون الإلهي المقدس ، ومقت السلطة الزمنية تحت زعامة الإمبراطور ، لتطبق أحكام القانون البشرى ، وكلاهما يزعم الوصول إلى مبادئ القانون الطبيعي . وأخذ رجال الكنيسة ، يزاولون سلطانهم الروحي ، جنباً إلى جنب ، مع رجال الحكم . ووقف البطارقة في وضع رومانتيكي يحمدون عليه ، أقدامهم البنى في الكنيسة ، وأقدامهم البشرى على أرض " مدينة الشيطان " ، ويعيّنهم شاخسة إلى أعلى يتأملون " مدينة الرب " ، يصدرون قرارات الحرمان ، وصكوك الغفران ، ويجمعون النذور والعشور ، وأرباح التجارة ، أما الأباطرة ، فظللت أقدامهم مثبتة على الأرض ، وجباهم مطأطأة إليها ، يجمعون الضرائب ، ويحتضنون ما بقى لهم من سلطان .

وفي ظل هذا الازدواج ، خضع المواطنون والرعايا لضرائب ورسوم السلطة الزمنية ، وفي ذات الوقت ، خضعوا للضرائب والعطاء ، والعشور ، والنذور ، والصدقات والذباثـسـ المقدسة للسلطة الروحية . وقام رجال الكنيسة بتحصيل الضرائب " لصندوق السلام المشترك " الذي أنشأته كاتدرائية كاهور . ويضرب الأستاذ " أحمد وفيق " مثلاً بالضرائب السنـى خضع لها الفرد ، في مدينة " روج " ، التي تقررت لصالح الكنيسة ، والتي كانت تتراوح بين ٦ - ١٢ قرشاً للعامل ، وثلاث قروش للأجير ، ١٢ قرشاً للثور ، ١٢ قرشاً لحظـسـيرة الماعز ، وهكذا ، بخلاف ما كان يدفعه هؤلاء للسلطة الزمنية من ضرائب شتى . كما ضرب لنا مثلاً : العمالك التي أخضعتها الكنيسة لضريبة الجزية ، مقابل التمتع بحماية الرسمـسـول " بطرس " وكان منها : بولونيا ، والصقليتان ، والدانمارك ، وموهيميا ، وأنجلـسـترا ، وكيف ، وألمانيا ، والبرتغال ، وممالك الكروات ، وأرجون . وأكثر من هذا ، فرضت على السلطة الزمنية ، اغتـفـات لرجال الدين من الضرائب ، واعطـات ماثلة لبعض الأفسراد والهيئات . ( ١٢ )

ولم يأت القرن الحادى عشر ، حتى أصبح المنتجع الأورس كله ، مجتمعاً طبقياً

إقطاعيا . مثله كمثل المصعد ، الجالس على كل سلم من سلاله ، إله لمن تحته ، وبمسند لمن فوقه ، وعلى رأسهم جميعا التاج من جهة ، والبابا من جهة أخرى ، وتحت أقدامهم عامة الساكنين . وقضت الكنيسة بأن هذا الوضع ، من إرادة الله ، وأن أى محاولة لتغييره محظورة دينيا ، بالإضافة إلى اعتبارها جريمة سياسية .

وفى ظل هذا الازدواج — أيضا — انقسمت التشريعية الضريبية ، إلى شقين ، فقدمت الكنيسة مبرراتها الشرعية لعدم خضوعها للضرائب ، بل وحققها فى فرض الضرائب على الرعية ، وفى ذات الوقت قدمت السلطة الزمنية اعتراضها على هذه المبررات ، وأعلنت مبرراتها السياسية والقانونية للاستئثار بهذا الحق .

ونضرب لذلك مثلا ، البيان البابوى — الصادر عام ١٢١٦ م ، الذى أعلن فيه البابا " بونيفاس الثامن " ، أنه لا سلطان للحكام الزميين على رجال الدين ، سواء فى أشخاصهم أو أموالهم ، إلا بموافقة البابا ( الذى يستمد سلطانه الجائر من الله ) ، وأنه لا يجوز لأى سلطة مدنية جباية الضرائب من أملاك الكنيسة ( لأنها تتمتع بحماية الله لا بحماية السلطان ) كما يحرم على رجال الدين أن يدفعوا غرائب للدولة التى يقيمون فى نطاقها ، إلا بموافقة البابا .

ورفضت السلطات الزمنية هذا البيان ، فرفضه " فيليب الرابع " ملك فرنسا ، ورفضه " إدوارد الأول " ملك إنجلترا . واستندا فى رفضهما إلى الحجج الآتية :

الأول : أنه يعنى بإقامة دولة مالية ، داخل نطاق الدولة القديمة .

ثانيا : لامعنى للمبايعة السياسية من غير سيادة ضريبية .

ثالث : أن أملاك الكنيسة من الاتساع " بحيث يقود إعفاؤها من الضرائب ، إلى انهيار نظام الدولة من أساسه ( ١٣ )

وهكذا أصبحت السيادة الضريبية ، هى محور الصراع الأساسى بين السلطتين . وكان هذا الموضوع بالذات ، هو الشرارة التى <sup>انفجرت</sup> منها الصراع ، حتى وصل ذروته ، وفى النهاية تمكن الإمبراطور ، من القبض على البابا ، وتقدمه للمحاكمة ، أمام مجلس كبرى حديست ، وجهه إليه تسعة وعشرين تهمة ، وذلك مسحت السلطة الزمنية عن نفسها عار مثول الإمبراطور " هنرى الرابع " أمام باب البابا " جريجوار ثلاثة أيام حافى القدمين والرأس ، طالبا العفو ،

والنفا، قرار الحرمان • وبدأ عهد الكبيسة فى الذبول من ذلك الحين •

### ثالث : نظرية القانون الأخلاقى

هذه النظرية ، قرينة لنظرية القانون الطبيعى ، ومماثلة لها ، من حيث الوسيلة والغاية • فيحل " الضمير العام " أو " وجدان الجماعة " محل الطبيعة ، وتحل مبادئ القانون الأخلاقى ، محل مبادئ القانون الطبيعى •

وقد نشأت فكرة القانون الأخلاقى - أصلا - لتدعيم فكرة القانون الطبيعى ، إذ نادى الرواقيون " بزيادة زعيمهم " زينون " ، بأن الإنسان لا يهتدى للمبادئ العلبسا ، إلا إذا عاش طبقا للطبيعة ، وفى بساطتها ، متخليا عن كل المظاهر الرسمية ، بعيدا عن اللذات ، مستعينا بضبط النفس ، متحليا بفضائل أربع هى : الحكمة ، والعدل ، والشجاعة ، والاعتدال . ( ١٤ )

غير أن مدرسة " الأبيقوريين " - التى سارت مع مدرسة الرواقيين جنبا إلى جنب ، ولكن فى اتجاه مضاد ، رأت أن سعادة الفرد ليست إلا فيما يحققه من لذة ، وما يتفاداه من ألم ومعاناة ( ١٥ ) . ومنذ ذلك الوقت ظهر شعار القائل بأن : ( معيار التقييم الخلقى ليس إلا : المنفعة الفردية ) ( ١٦ )

ثم تحولت فكرة المنفعة الفردية ، عند المحدثين ، إلى فكرة المنفعة العامة بالشعار القائل : ( أكبر قدر من السعادة ، لأ أكبر عدد من الناس . ) ثم ظهرت أفكار " هلفتيماس " الذى آمن بفرائض الإنسان كمصدر لسلوكه ، وأن غاية هذا السلوك هى : ( تحقيق أكبر قدر من اللذة ، وتفادى أكبر قدر من الألم ) ، والقانون الذى لا يحقق هذا الغرض لا يكون قانونا بأى حال • ويأتى بعده " بنتام " ، ويعترف بأن دائرة القانون الأخلاقى ، أوسع من دائسرة القانون الوضعى ، غير أن القانون الأخلاقى يتعذر عليه ضبط بعض الجرائم النفسية ، ولذا ينكرها لتأنيب الضمير ، حتى لا يتعرض الناس للذعر العام • ومن هنا يتعين على السلطة إباحة الكثير من الجرائم ، التى يحرمها القانون الأخلاقى ، لأنها تحقق للناس سعادتهم ، بما يحصلون عليه من المنافع واللذات . ( ١٧ ) وليس على السلطة ، إلا أن تجرى قياسا دقيقا ، ونسبيا ، بين جميع " المتع " و " الآلام " ، ثم ترتبها فى جدول تفضلى نسبى ، يكون بمثابة المبادئ العامة لقوانين المنفعة ، الذى على أساسه تصدر الدولة تشريعاتها • ومنها تشريعات الضرائب . ( ١٨ )





وهكذا أصبحت الأخلاقيات تخضع لمتطلبات الأغلبية ، وأهوا الجماهير ، وقدت القضايا العامة العمومية ، العمومية التجربة والإحصاء ، تتسع مرة ، وتضيق أخرى ، لتبرر مطالب الحكماء ووقف القانون الأخلاقي عند قوانين المنفعة .

وفى ظل الفلسفة البنتمانية للقانون الأخلاقي ، قامت المشروعية الضريبية على أساس المنفعة ، فالمكلف لا يدفع الضريبة إلا بقدر ما يحصل عليه من نفع . ولما كان دفع الضرائب فيه تضحية بمال ، والتضحية بالمال تسبب ألماً ، عجزت نظرية الأخلاق المنفعية ، عن تبرير تطور المدنيات الحديثة ، نحو اندفاعها فى إقامة المرافق العامة ، للفقراء والمجسزة ، كالمستشفيات والملاجئ وغيرها ، وفرض الضرائب لصالح هؤلاء . وعلى فرض أنها تستطيع - تطبيقاً لشعار أكبر منفعة لأكثر عدد ممكن - تبرير فرض الضرائب ، فى المجتمعات التى يزيد فيها عدد الفقراء عن عدد الأغنياء ، فإنها تعجز عن تبرير فرضها فى المجتمعات التى يقل فيها عدد الفقراء .

وفى ذات الوقت ، تطور القانون الأخلاقي ، إلى " قانون البقاء للأصلح " وظهرت " فكرة السورمان " عند " نيتشه " وما استتبع هذه الفكرة من وجود " قانون للمادة " " وقانون للمعبد " وانتهت هذه الأفكار ، إلى ضرورة القضاء على الفقراء ، والضعفاء والمجسزة ، والمجانين ، لأنهم قلة ، وأن هذه القلة ، تعوق تقدم المجتمع ، وتجذبه إلى الوراء ، وأن القضاء على هذه القلة ، وإن كان فيه تضحية ، إلا أنها ، أقل من التضحيات التى يعانىها الناس ، بسبب إعاقتهم ، وتقديم المون لهم ، وتسببهم فى تأخر المجتمع ، وأن القضاء عليهم أفيد من تقديم المون لهم . وأن فرض الضرائب على المجتهدين لحساب الخاملين ، فيه عقوبة على الجد ، ومثوبة على الخمول . وعليه فليس للدولة القيام بأعمال الإحسان . والتالى تكون الزكاة والصدقة ، مثل الضرائب - فى نظر هؤلاء - ليست إلا قوانيناً أخلاقية للمعبد . ( ١٩ )

#### رابعاً : نظرية العقد الاجتماعى

والنظرية ذاتها ليست من ابتكار العقل الأوربي ، ولكنه وضع يده عليها ، كأحد عناصر الحركة ، التى خلفها له المدرسيون المسيحيون ، الذين اتاحت لهم فرصة الاطلاع على

كتابات الفلاسفة المسلمين . ( ٢٠ ) وخاصة ابن رشد ، الذى كانت له نظرية متكاملة فسي العقد الاجتماعى . ( ٢١ )

وسرقت النظرية الجديدة الكاميرا ، خلال القرنين : السابع عشر ، والثامن عشر ، لأنها أوجدت أساسا للقانون ، يقوم على " العلاقات العقدية " لا على " العلاقات الطبيعية " للحد من سيادة الدولة ، وسهت النظرية أنظار أوروبا وأمريكا ، وكانت أساس الفكر الذى قامت عليه الثورة الفرنسية .

وكان " أكثياس " ، أول مفكر فى أوروبا ، وضع نظرية متكاملة للعقد ، كأساس للمشروعية العليا للدولة ولل قانون . وملخص نظريته ، أن الدولة تقوم على عقدين :

الأول : ينشأ بين جميع المنظمات المتدرجة فى المجتمع - ابتداء من الأسرة - حتى الإقليم - وهو " عقد اجتماعى " ، يفسر نشأة المجتمع السياسى . والثانى : ينشأ بين هذه الهيئات جميعها ، وبين الدولة ، وهو " عقد سياسى " ينص على قانونها الأساسى ، ويتنازل فيه المجتمع ، عن بعض حقوقهم ، لتحقيق الغرض من قيام الدولة ، فإذا لم تنفذ الدولة القانون - وهو مضمون العقد - أصبح من حق المجتمع إسقاطها . ( ٢٢ )

وبصوغ نظرية العقد ، بعد ذلك رواد ثلاثة : هوبز ، ولوك ، وروسو . ( ٢٣ ) وبالرغم من أنهم ، يؤمنون جميعا ، بأن العقد ، هو أساس المشروعية العليا للدولة ولل قانون ، إلا أنهم يختلفون فى تكيف طبيعة العقد ، وتصويره .

ومهما يكن من أمر ، فإن نظرية العقد هذه ، ليست إلا افتراضا تاريخيا لا سند له من الواقع . وقد ظلت هذه النظرية ، أساسا للمشروعية الضريبية ، حتى أوائل القرن العشرين ، سيرد مناقشتها بالتفصيل عند الحديث عن المشروعية الضريبية بإذن الله .

#### خامسا : نظرية التضامن الاجتماعى

كان أثرا من آثار الصراع بين الفكر العلمى الحر ، والفكر الدينى المسيحى ، أن أصبح كلاهما خصما للآخر ، ولم تكد تجزغ شمس القرن العشرين على القرب ، حتى استسلمت مدارس الشرك القانونى . ومات الإيمان بالقانون لذاته ، قضية مسلم بها . ووقفت المشروعية العليا للدولة ، ولل قانون ، عند أعلى درجة من درجات التشريع الوضعى ، وهو الدستور ، وظهر

العديد من النظريات ، لتأييد هذه القضية ، مثل :  
( ٢٤ )

— نظرية التطور التاريخى لسافيني .

— نظرية الغاية والكفاح لاهرنج . ( ٢٥ )

— نظرية العلم والصياغة لجينى . ( ٢٦ )

غير أن أبرز هذه النظريات مكانة ، فى فلسفة القانون ، هى نظرية " التضامن — من الاجتماعى " ، لأنها ظلت تحتفظ للقانون — ولو من الناحية الظاهرية فقط — بمثل أعلى ومشروعية موضوعية عليا .

والنظرية صاغها " العميد ديجى " وقال أنه أسسها على منهج تجربى ، وليس على أساس البراهين المنطقية المجردة ، ومن هنا فهى تتكرر للقوانين المثالية ، كالقانون الطبيعى ، والقانون الإلهى ، والمثل العليا . ( ٢٧ )

ونقطة البدء عند العميد ديجى ، أن المجتمع الإنسانى ، حقيقة فى ذاته ، وأنه ينشأ تلقائيا ، كظاهرة اجتماعية طبيعية ، لأن الإنسان لا يستطيع العيش إلا فى جماعة ، يتعاون مع أفرادها لتحقيق غاياته . وهذا التعاون ، هو الذى أسماه العميد ديجى ، بالتضامن — الاجتماعى ، والتضامن عنده ، قد يكون بالتشابه ، أو بتقسيم العمل . وقد يكون أفقيا ، بين الأفراد وبعضهم البعض ، أو رأسيا بين الأفراد والدولة ، وبإدام للتضامن صفتا : القسمة ، والعموم ، فالقانون يتميز بهما أيضا ، والعموم لا يعنى المساواة بين الأفراد مساواة رقمية ، وإنما يعنى مساواتهم كل بحسب قدرته ، ومن هنا تصبح الحقوق — ومنها الملكية الفردية — وظائف اجتماعية لخدمة التضامن ، وتصبح الدولة حقيقة اجتماعية واقعة لنفس الغرض ، دون أن تتمتع بأى سيادة مستقلة عن الأفراد . ( ٢٨ )

والواقع ، أن نظرية ديجى ، تعتبر من النظريات المتقدمة ، لأنها قامت على أساس موضوعى ، كسر من حدة الاتجاه الفردى . وعلى أساسها ، قامت أحدث نظرية للمشروع — الضريبية الوضعية ، يرد تفصيلها فى موضعها من البحث إن شاء الله .

## سادس : النظرية المادية الجماعية

ومن ذات البذرة ، ومن نفس المستنقع ، صدرت النظرية المادية لماركس ، عن جوهر الذات ، وعن انقسام الذات على نفسها إلى : الذات الخلاقة ، والذات الجشعة ، وعن الصراع بينهما حتى يتم انتصار الذات الخلاقة على الذات الجشعة . ثم ينقل ماركس الصراع إلى طبقتي الرأسماليين ، والعمال ، أي طبقة من يملكون ولا يعملون ، وطبقة من يعملون ولا يملكون . وافترض استمرار الصراع بينهما حتى تقضى الطبقة العاملة على الطبقة الرأسمالية ، في ثورة دامية ينتصر فيها العمال ، وتسقط معها الملكية الفردية ، وتقوم الشيوعية العلمية إلى الأبد .

وتصور ماركس ، أن الذي يحكم هذا الصراع هو : "قوانين المادة" إلى الشيوعية ومعبودها ، الذي تتمثل فيها المشروعية العليا للمجتمع الشيوعي . أما المعتقدات الدينية والعبادي ، الأخلاقية ، والقوانين الوضعية ، فليست إلا ظلال لقوانين المادة ، وأن العلاقة بين هذه القوانين وتلك العبادي ، والقوانين الوضعية ، فليست إلا مجرد علاقة بين الجوهر والمظهر ، بين الأساس التحتي والبناء الفوقي ، بين الأصل والصورة .

وتصور أيضا أن انتصار العمال ، يستتبعه قيام الشيوعية الكاملة ، لتحقيق التساموي الرقعي بين الأفراد ، في جنة ماركس الموعودة ، وعندئذ يوقف التاريخ سيره ، ويدخل فسي مرحلة ما بعد التاريخ ، في مرحلة الكمال الأبدي المطلق ، فيتطابق الأصل مع الصورة ، والظل مع المادة ، والبناء التحتي مع البناء الفوقي ، وينتفى الفرض من قيام الدولة ، ومن وجسود القوانين الوضعية ، ويقبض سلطان " القوانين المادية " على علاقات الإنتاج ، في خطط سير الحياة . ( ٢٩ )

وفي ظل هذه النظرية ، لا يمكن القول بمشروعية ضريبة ، حيث ينعدم الأساس الذي تقوم عليه فكرة الضريبة ، والزكاة ، والصدقات وغيرها ، وذلك بسبب انعدام المصدر الذي تنفرد منه تلك الفرائض المالية ، وهو : الملكية الفردية ، لأن العلاقة بين الملكية الفردية والضرائب ، تماثل تماما العلاقة بين الدجاجة والبيض ، فإذا ماتت الدجاجة ، انعدم الحصول على البيض . وإذا كان الأساس الذي يقوم عليه الفكر الماركسي ، وهو انعدام عامل الابتلاء

الأصلى للإنسان فى الدنيا ، وهو مدى قدرته على قبول التضحية بالمال ، من أجل الفقراء ، والضعفاء ، والمعجزة ، لأنه أصبح لا مال له ، ولأنه أصبح متساويا مع الفقير تساويا رقميا فى الغنى أو الفقر ، انعدم ، أيضا ، الأساس الذى يقوم عليه الدين ، لانتهيار أحد أركانه ، وهو الزكاة والصدقات .

أما إذا رأينا الدول الشيوعية ، تخضع - فى فترة تحولها من الرأسمالية للاشتراكية المتطرفة - إلى نظام ضريبى خاص ، فإن هذا النظام ، أمر اضطرارى لتصفية الأوضاع الرأسمالية ، فى فترة التحول بالكامل للنظام الشيوعى ، وإلى أن يتم امتلاك الدول لجميع الأموال ، وجميع وسائل الإنتاج ، وعندئذ تختفى الضرائب الشخصية نهائيا من النظام الشيوعى .

وفى ذلك كتب ماركس : " الضرائب هى التجسيد الاقتصادى للدولة القائمة ، فالهيو قراطيون ، والكهنة ، والجنود ، وراقصو البالية ، ومعلمو المدارس ، ورجسالات الشرطة ، والمتاحف الإغريقية ، والقلاع القوطية ، ومخصصات البلاط ، وقائمة الرتب ، كل هذه المخلوقات الغريبة ، يرقد جنبها فى بذرة واحدة هى : ( النظام الضريبى ) ، إن لا يمكن أن توجد دولة رأسمالية دون ضرائب " . ( ٣٠ )

وفى ذلك يقول العلماء الصوفيت : " إن وجود العناصر الرأسمالية ، التى حاولت بكل طريقة سكتة ، استخدام عناصر السوق وقانون القيمة ، لبيع السلع بأثمان عالية ، بفرض الحصول على الأرباح ، والإمكانات المحددة للاتحاد السوفيتى ، فى هذه الفترة ، وضعف التنظيم المالى ، الأمر الذى لم يكن يسمح بالتوسع فى فرض الضرائب المباشرة على الدخل البرجوازية .

" وفيما بعد ، عندما نما القطاع الاشتراكى وتدعم ، وزادت إيرادات الميزانية ، من تراكم المشروعات الاشتراكية ، أخذت الضرائب غير المباشرة ، تفقد دلالتها تدريجيا ، ومع الإصلاح الضريبى سنة ١٩٣٠ م ، تقررت قناتان ، تحصل الميزانية من خلالهما ، على التراكم النقدي لمشروعات الدولة ، هما : ضريبة رقم الاعمال ، والاقتطاعات من الأرباح " . ( ٣١ )

غير أن الضريبة شىء والتطبيق شىء آخر . إذ يلاحظ أنه عندما لجأت الدولة الروسية إلى تنفيذ سياستها الشيوعية كاملة ، من حيث : إلغاء الملكية الخاصة ، والسوق ، والتمسك ، والنقود ، لتقيم مكان ذلك نظاما جماعيا ، تحل فيه الدولة محل التوزيع ، واجهت صعوبات اقتصادية صعبة ، اضطرت معها إلى فرض ضريبة أطلقت عليها اسم : " الضريبة الثورية - الاستثنائية " ، وكان ذلك سنة ١٩٢٠ ، على الصعيدين : المركزى ، والمحلى . ولجأت فى تحصيلها إلى العنف الشديد . ومع ذلك لم تستطع إلا تحصيل خمسها فقط ، وفشلت أى وسيلة للاعتماد على الضرائب الباشرة فى أى صورة ، بدليل هبوط حصيلة الضرائب - ( بالنسبة للإيرادات العامة ) من ٥٣ % سنة ١٩١٧ إلى ٣٣ % سنة ١٩١٨ إلى ١٠ % سنة ١٩١٩ ثم إلى  $\frac{1}{3}$  % سنة ١٩٢٠ ، فاضطرت إلى إلغائها فى فبراير سنة ١٩٢١ ، وأصبح جلي اعتمادها على إيرادات الأملاك المؤسمة ، والإصدار النقدي . ثم ما لبثت الدولة بعد الحرب العالمية الأولى - أن واجهت صعوبات أكثر حدة ، أرغمت لينين على الرجوع عن التطبيق الشيوعى الكامل ، فقررت فترة انتقالية رأسمالية تبدأ من سنة ١٩٢٠ ، نقل فيها كثيرا من الصناعات الصغيرة إلى الملكية الخاصة ، وأعاد طبقة صغار الملاك ، وسمح بتجارة الجملة والتجزئة ، فعاد للضرائب دورها مع عودة هذا القدر من الملكية الخاصة ، وفرضت الحكومة الضرائب العينية على الحاصلات الزراعية سنة ١٩٢٣ ، استبدلت بضريبة نقدية موحدة سنة ١٩٢٤ ، وانتهى الأمر إلى التمييز بين : المزارعين الفقراء ، والمزارعين المتوسطين ، والمزارعين الأغنياء ( الكولاك ) والمزارعين المنضمين للمزارع الجماعية ( الكولخوز ) ، واستخدمت هذه الضريبة لتصفية طبقة المزارعين الأغنياء وبالمثل أعيد فرض ضريبة الباطن على النشاط الصناعى والتجارى المسموح به . وقد رثت هذه الضرائب وتلك على أساس المظاهر الخارجية (+)

وعندما لم يصبح للصناعة والتجارة الخاصة وجود تقريبا منذ أكتوبر سنة ١٩٦٠ تنفذا لقسرات المؤتمر ال ٢١ للحزب الشيوعى التى تهدف إلى إلغاء التدرجى للضرائب الشخصية ، اقتصر دور الضرائب على مجرد التنظيم الفنى والإدارى للدولة ، فاحتلت الضريبة على رقم الاعمال وما الحق بها من ضرائب إعاقية ( كالضرائب على الخدمات والملاهى ) الدور الرئيسى فى البنيان الضريبى السوفيتى ، ولم يعد لها من الطبيعة الضريبية شىء . بل أصبحت إسما اتفاقيا فقط ، لأنها لم تعد إلا مجرد تجمع نقدي من مشروعات الدولة ، ثم احتلت الضريبة على صافى أرباح مشروعاتها

( + ) د . عاطف صدقي : الضرائب فى الاتحاد السوفيتى - ص ٨ ، ٩ ، ٢٨ - ٣٠

## الدور التالي لضريبة رقم الأعمال .

ويعلق الدكتور عاطف صدقي على ذلك بقوله : " ولعل السبب في إنكار الكتاب السوفيت لطبيعة الضريبة على رقم الأعمال ، يرجع إلى موقف الفكر الماركسي من الضرائب غير المباشرة على وجه العموم ، فالماركسيون كانوا دائما ضد هذه الضرائب ، وطالما نادوا بإلغائها كلية في الفترة السابقة على توليهم الحكم . وإذا كانت الظروف المالية قد جعلت الالتجاء إلى هذه الضرائب على نطاق واسع أمرا ضروريا ، فمن المتوقع أن يحاولوا إخفاء طبيعة هذه الضرائب ، حتى لا يبدو موقفهم متناقضا (+) . وتحت الحاج الظروف الاجتماعية والنفسية ، بقي نوع من الاقتصاد شبه الخاص في الاتحاد السوفيتي ، فرضت عليه الضريبة على الكولخوز ، والضرائب على دخول سكان المدن (كالضرر على العمال والحرفيين والكتاب والفنانين والإتاوة العقارية ) .

وهكذا فإنه من الناحية النظرية البحتة ، يمكن القول بأنه : في نظام تمتلك فيه الدولة كل أدوات الإنتاج ، وتقوم بنفسها بالعملية الإنتاجية ، وتحدد فيه الأثمان ، يكفي أن تبيع الدولقاتنتجه من سلع وخدمات بأثمان تزيد على نفقة الإنتاج ، بحيث يكفي الفرق لتغطية نفقات جهاز الدولة ، ولتمويل الاستثمارات الجديدة . وهكذا لا تتور مشكلة الضرائب ولا غيرها من مصادر الإيرادات الأخرى . وفي مثل هذا النظام ، تصبح كل إيرادات الأفراد من قبيل النفقات العامة ، وكل نفقات الأفراد من قبيل الإيرادات العامة ، ومن ثم لا تتور المشكلة الضريبية على الإنتاج . غير أنه من الناحية التطبيقية وجد نظام ضريبي من نوع معين ، لقياس مدى كفاءة المشروعات العامة ، ولتصفية ما تشاء من النشاط الاقتصادي الخاص ، مستفيدة من الجهاز الضريبي الموجود بها منذ أزمنة سحيقة ومستفلة تعود الأفراد على دفع الضرائب في النظم السابقة على الاشتراكية .

ومقتضى ما تقدم ، أن الشيوعية لا تعتمد على الضريبة كوسيلة لتحقيق أهدافها - بالرغم مما طال به كاوتسكي أحد رواد الاشتراكية - من الاستعانة بالضرائب التصاعدية لتصفية الطبقة الرأسمالية بل إن ماركس كان يرى أن غريبة الدخل تفترض وجود مصادر مختلفة وطبقات اجتماعية مختلفة ، أي تفترض وجود مجتمع رأسمالي . وبالإضافة إلى ذلك قرر " بول لوى " أن فكرة الضريبة تبدو لكل من درس النظرية الاشتراكية متعارضة تماما مع مجموع أفكارنا ، وأن الضريبة لا تخدم أهداف المجتمع الفرنسي إلا بقدر طفيف ، وأن اليوم الذي سيعظم فيه الوطن الفرنسي على نقل الملكية للشعب فإنه سيستطيع اتباع وسائل أخرى . (+)

(+) د . عاطف صدقي : المرجع السابق ص ١٠٧ ، د . إبراهيم البرابري أثر الضريبة في توزيع الدخل ص ٥٦ ، ٥٩ ، كمال الجرف : نظام الضرائب في الاتحاد السوفيتي ، ص ١٣ - ١٥

أما ضريبة رقم الأعمال هذه ، فليست إلا أسلوا حسابيا فنيا ، للرقابة على الانتسـاج  
ومعرفة مدى كفاءة مشروعات الدولة لتحقيق الأرباح ، باعتبار أن ما تفرضه الدولة على مشروعاتها  
ليس إلا من قبيل تحديد عناصر التكلفة ، في حساب الأرباح والخسائر . ومثل الضرائب على  
مشروعات الدولة ، الضرائب على المزارع الجماعية ، والضرائب على دخل التعاونيات .<sup>(٣٢)</sup>

### سابعاً : نظرية سيادة الدولة

عند بحث نظرية سيادة الدولة ، نجد أن فقهاء القانون انقسموا إلى ثلاثة فرق ، سارت  
كل منها في اتجاه ، وكل منها يمتد أنه الفرقة الناجية بالمجتمع من العذاب .

أما الاتجاه الأول ، فقد نادى بسيادة الدولة المطلقة ، بلا حدود أو قيود . وممن  
هذا الرأي كثير من الكتاب الإنجليز ، من أمثال هوز ومنتام وغيرهم .

أما الاتجاه الثاني ، فقد نادى بإعدام الدولة والحكومة ، لأنهم رأوا — كما يقولسون —  
أن السبب في فساد المجتمع يرجع ثلاثة أمور ، الأمر الأول : وجود الدولة والحكومة ، وما يستتبع  
ذلك من قيود ، ومظالم . والأمر الثاني : وجود الملكية الفردية التي تعتبر في نظرهم سرقة  
منظمة ، وبالتالي تعتبر الضريبة ، نصيب الدولة من هذه السرقة . وفي ذلك يقول " هارولد  
لاسكى " : " لم يكن هناك ما يشبه وزير المالية ، غير رومين هود اللعين الشريف ، الذى  
يطلب بدفع جزية للفقراء ، بينما يؤكد للأغنياء ، أن هذا الضمان أمر لا بد منه ، إذا ما أردنا  
لحقوق الملكية أن تدافع عن نفسها " .<sup>(٣٣)</sup> والأمر الثالث : وجود الدين . لأنه في رأيهم  
" خزانة الله ، وأفيون الشعوب " . وقد نادى بهذه الأفكار ، أصحاب المذاهب الفوضوية ،  
الذين يرون أن سعادة المجتمع ، لا تتحقق إلا بالرجوع إلى الحياة الفطرية الأولى . أو إحلال  
المنظمات الاجتماعية — كالجمعيات التعاونية ، ونقابات العمال ، والنقابات المهنية ، والغرف  
التجارية والصناعية ، والهيئات الخيرية ، وغيرها — محل الحكومة .<sup>(٣٤)</sup> وقد أحكم هذه  
النظرية " هارولد لاسكى " .<sup>(٣٥)</sup> والفكر الفوضوى ، لا يختلف كثيراً عن الفكر الشيوعى ، إلا من  
حيث الفروض والأدلة . ولكنه ينتهى أخيراً إلى ضرورة انعدام الدولة والقانون . والذى يعنينا  
في هذه الدراسة ، هو الاتجاه الأول ، الذى ينادى بالسيادة المطلقة للدولة .

وأشهر المنادين بنظرية سيادة الدولة هو : " أوستن " وتنصرف نظريته إلى : السيادة  
القانونية . ومضمونها يقول :



فى أى مجتمع إنسانى ، يجب أن يكون هناك سلطة عليا ، ويجب أن تكون هذه السلطة على قمة المجتمع ، ولذا يجب أن يتمتع الحاكم بالقوة ، التى تمكنه من فرض مشيئته على الأفراد ، وإصدار أوامره لرعاياه ، ووجود هذه السلطة القوية ، يستتبعها وجود القانون ، الذى يجب ألا يصدر إلا من كائن عاقل لكائن عاقل .

وبدلل أوستن على نظريته بقوله : إذا وجد على قمة المجتمع ، شخص أو مفوضون من قبله - ليس من صفاته أن يطيع أحدا ، بل يفرض طاعته على جميع المواطنين ، فإن هذا الفرد ، يصبح صاحب السيادة العليا فى المجتمع ، ويصبح جميع المواطنين رعايا له ، وتصبح العلاقة المتبادلة بينه وبين رعاياه ، علاقة : طاعة وخضوع . ومن ثم فإن سلطات السيادة فى الدولة ، يجب أن تكون مطلقة ونهائية ، أى بلا حدود قانونية ، وبلا وجود سلطات دنيا مرغمة لها . ( ٣٦ )

ويؤسس البعض ، على هذه النظرية ، المشروعية الضريبية بقوله :

" فقيام الدولة لازمة من لوازم الضريبة . . . والدولة ليست شيئا مثاليا مجردا ، ولكنها الأداة التى تحكم الأفراد ، بوسيلة ما من الوسائل ، وسواء كانت هذه الأداة ، مثلية أو غير مثلية لمجموعة الأفراد ، إلا أن سيطرتها على جهاز الحكم ، هو الذى يعطيها الحق ، فى فرض ما تشاء من قوانين ، وأهمها بلا شك ، قوانين الضرائب ، لأن الضريبة ، هى المورد الذى عن طريقه ، يمكن الإنفاق على مختلف المرافق . " ( ٣٧ )

### والخلاصة

لأن الإنسان قد ضل الطريق ، فى تصويره لمشروعياته العليا ، التى قامت على أساسها نظمه وقوانينه على مر العصور .

ومنذ عهد " سقراط " بدأ المفكرون يعتقدون ، أن أول أمنية تنبغيها أية نظرية فلسفية ، هى : إنشاء نظرية " عقلانية " للطبيعة الإنسانية . ولم يعد ينظر إلى الإنسان منذ ذلك العهد ، على أنه مجرد جزء من العالم ، ولكنه أصبح مركزا لهذا العالم ، ( أى أن الإنسان له بعد خاضعا لسلطة عليه أسى من الإنسان ) واتخذ الفكر الإنسانى أسلوبه نحو الدبالكتيك الموحد ، كما لو كان تناعم وترين متعارضين . مثل : القوس والكسارة . ( ٣٨ )

تلك الذاتية ، كانت بمثابة "البذرة الخبيثة" التي غرسها الإلحمان في حياته ، فمالبتش  
 البذرة أن انشقت عن شجرة باسقة للحضارة والتعدن ، ولكنها خبيثة مثل البذرة التي انشقت  
 عنها ، أكلها لذيق ولكنه مسموم ، وزهرها جميل ولكنه شاذك . . . هذه الشجرة الخبيثة  
 أخذ يتأفف منها الآن أهل الغرب أنفسهم ، الذين كانوا قد غرسوها بأيديهم ، لأنهم  
 خلقت في كل شعبة من شعب الحياة مشاكل وعقد ، تنتهي كل محاولة لحلها ، إلى عقسد  
 كثيرة أخرى . فكلما اجتزوا منها فرعاً ، نشأ مكانه أغرع كثيرة شاذكة . قلع القوم شأفة الرأسالبة  
 فنشأت مكانها الشيوعية ، وقضوا على الديمقراطية ، فنجمت مكانها الفاشية . . . وسعسوا  
 وراء استخدام القوانين لمعالجة الفساد الخلقية ، فنتجت - كرد فعل - نزعة الخروج على  
 القوانين . وموجز القول أن سلسلة من الفساد لا تنتهي ، قد أصبحت نخرج من هذه الشجرة . .  
 وأصبح القوم يتطلبون شيئاً يشفى آلامهم ، ولكنهم لا يحملون : ما هو الشيء المطلوب ؟ وأين  
 يوجد ؟ ( ٣٩ )

## الفصل الثانى المشروعية الإسلامية العليا

### المبحث الاول فشل الانسان فى تصور غاياته

من المسلم به أن العقل البشرى أصبح يملك من مناهج البحث العلمى ووسائل المعرفة ما جعله يسيطر شيئا فشيئا - ومع مرور الزمن - على مساحات شاسعة من الحقائق الطبيعية والكونية ، مكنته من السيطرة على بيئته ، والسيطرة على كثير من مجهولات عالمه .

وكان من المتوقع - فى ظل هذا التقدم المادى - أن تتطور أهدافه العليا وغاياته الإنسانية إلى درجة من الكمال النسبى ، تتساوى مع درجة تقدمه العلمى والمادى ، وتتناسب مع تعدد مناهجه فى البحث ووسائله فى المعرفة .

ولكننا - مع الأسف الشديد - لاحظنا عند دراستنا فى الفصل السابق ، أن خطط مشروعاته العليا سار فى اتجاه مضاد تماما لخط تقدمه العلمى فى المجال الطبيعى . إذ لاحظنا أن جميع المذاهب والنظم الوضعية ، التى مارسها المجتمع الإنسانى ، بعد اكتشاف حاسته السياسية وملكته الاجتماعية ، تطورت تطورا لم يكن متوقعا منذ البداية ، ورأينا كيف أن كل نظرية ظهرت لتحديد وسائل الوصول إلى الأهداف العليا ، كانت تصدر وهى تحمل فى ذاتها أدوات هدمها ، كما تحمل - فى نفس الوقت - معاول هدم بعض الجوانب الهامة من هذه الأهداف . وضرينا لذلك عدة أمثلة ، منها تبين لنا كيف انتهت القوانين الوضعية إلى الخروج عن المشروعية العليا للقانون الطبيعى عن طريق " حق التفويض الإلهى " والسلطة المطلقة ، وكيف انتهى القانون الإلهى المقدس إلى تحطيم هذه المشروعية عمن طريق الثنائية القانونية بين البابا والإمبراطور ، والمثل كيف انتهت المبادئ القانونية فى ظل نظرتى القانون الأخلاقى إلى نظريات المنفعة المادية وهكذا باقى النظريات .

وفى خلال المائة عام الأخيرة ، رأينا كيف اهتزت النظم والقوانين الوضعية اهتزازا خطيرا لدرجة التمرد بالكامل على مشروعاتها العليا . فبدأت بالتمرد على " القانون الطبيعى "

لأنها لم تدركه ولم تستطع التعرف على مبادئه ، وأخذت تتخذ لنفسها مشروعية عليا أقسل قناعة وأكثر زهدا ، فوقفت عند " القانون الأخلاقي " . ولكنها عندما لم تستطع كبح جماح شهواتها في مواجهته ، نزلت بدرجة قناعتها مرة ثانية إلى " قانون المنفعة " . وأخيرا وضعت مشروعياتها العليا تحت أقدامها ، عندما تصورت غاياتها في " قوانين السادسة " التي أوحت بها " النظريات العادية الفردية " للمجتمع الرأسمالي من جهة ، " والنظريات العادية الجماعية " للمجتمع الاشتراكي من جهة أخرى ، وكما أوحت بها النظريات الفوضوية في كلا المعسكرين .

وكما هو الحال بالنسبة لقانون جريشام في النقود - الذي مؤداه أنه - إذا وجد قدر كاف من العملة السبئية فإنها تطرد العملة الحسنة - فكذلك في السياسة ، أخذت تطرد الأهداف الأقل قناعة المشروعات العليا السامية . وانتهى الأمر إلى أن أصبحت القوانين الوضعية تتعامل مع الإنسان على أنه كائن حي ، أو حيوان مع الفارق ، وأخذ الإنسان يقنن لنفسه بهذه الصفة ، ولا يقنن للخط الفارق بينه وبين الحيوان إلا اضطرارا وفي أضيق الحدود . وكانت النتيجة الحتمية لهذا الانحدار ، أن اختل التوازن بين الحاكم والمحكوم . وانتهى الأمر إلى شبه نداء عام من كل المعسكرات يطالب بعلاج هذا الانقسام دون أن تهتدى البشرية إلى نوع هذا العلاج .

نفى المعسكر الشرقي وجدنا رجلا مثل " أنجلز " يقف وقفة هادئة يعلن فيها قوله : " إن توجيه الكتاب الناشئين إلى الاهتمام بالجانب المادى بأكثر مما يستحق ، أمر يقع فيه اللوم على عاتق وعاتق ماركس ، فقد كان علينا أن نؤكد هذا الجهد الرئيسى لنعارض خصوصنا الذين كانوا ينكرونه ، ولم يكن لدينا الوقت أو المكان أو الفرصة ، لنضع العناصر الأخرى ، التي تتضمنها العلاقة المتداخلة في مواضعها الحقيقية " (١)

ومن هذا القول ، يستبين لنا أن هذا الانحدار لم يكن لصالح الإنسانية ، بقدر ما كان صادرا من طبيعة الإنسان ، الذى يعشق الجدل والمراء . وصدق الله العظيم عندما يقول : - ( يجادلونك فى الحق بعد ما تبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون ) (٢) - ( ومن الناموس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى وكتاب ضير ) (٣) - ( وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ) (٤)

— ( فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة ) ( ٥ )

— ( وكان الإنسان أكثر شئ جدلا ) ( ٦ )

وفى المعسكر الفرسى وقف العلامة " كميل فلاميون " يذرف الدمع على هذا الانحدار بقوله :  
 " لا يجوز لنا أن نخجل — مع تقدمنا العلمى — من الاعتراف بما وقعنا فيه من الانحطاط ...  
 الذى رضينا به ... وأن من التناقض البين المؤلم ، أن نرى مع الرقى الباهر ، الذى حصلنا  
 عليه فى العلوم ، والذى لامثيل له فى التاريخ ، وكل هذه الفتوحات التى تمت للإنسان فى  
 الطبيعة ، كل ذلك التقدم — بينما رفع عقولنا إلى المدرجات العالية — قد هبطت بإنسانيتنا  
 إلى أحط المدرجات المادية . ومن المحزن بأن نحس بأنه — بينما نشعر بهنما قوتنا يوما بعد  
 يوم — تنطفىء حرارة قلوبنا ، وتتصوح زهرة حياتنا الأدبية والوجدانية بتأثير غلبة المطامع  
 المادية والشهوات الجسدية على مجتمعنا الحاضر . " ( ٧ )

وهنا كان يجب على الإنسان أن يراجع نفسه مراجعة كاملة شاملة ، ليقف على الأسباب  
 التى حالت بينه وبين إمكان تصوّره الحقيقى لأهدافه العليا . وبعد حصر هذه الأسباب ،  
 كان يجب عليه أن يوجه إلى نفسه هذا السؤال :  
 — هل هو مهمل بطبيعته لهذا التصور ؟

فإذا رد على نفسه بالنفى ، وجب عليه أن يكف عن عناده . أما إذا رد على نفسه  
 بالإيجاب ، فنستأذنه فى أن يوجه لنفسه سؤالاً آخر :  
 — هل هو مجهز حقيقة بالقدرات التى تمكنه من أن يضع لنفسه القوانين التى توصله  
 إلى غايته ؟

ونقطة البدء لتحقيق هذه المعرفة ، أن يفتش الإنسان فى نفسه . فإذا أحاط علما بكل  
 مكونات ذاته ، وإذا علم يقينا بالكمال المطلق فى صفاته ، فلا جناح عليه إذن من أن يحسوز  
 قصب السبق فى هذا الميدان . أما إذا علم العكس ، وجب عليه أن يتنازل عن كبريائه  
 ويؤمن بمجزئه عن بلوغ هذا المراد .

ويرد العلم — الذى يؤمن به الإنسان — على هذين التساولين فيقول :

أولا : الإنسان يجهل نفسه تماما

وفى ذلك كتب الدكتور " ألكسيس كارليل " الطبيب العالم ، الحائز على جائزة نوبل

عام ١٩١٢ فى كتابه " الإنسان ... هذا المجهول " يقول :

" لقد بذلت الإنسانية جهودا جبارة كي تعرف نفسها ... ومع أننا نملك كموز الملاحظة التى جمعها العلماء ، والفلاسفة ، والشعراء ، والمتصوفة ، إلا أننا لا ندرك غير جوانب من الإنسان وأجزاء منه . بل إن هذه الأجزاء ليست سوى نتائج طرائقنا فى البحث . ليس كل منا غير موكب من الأشباح تسيطر وسطها الحقيقة التى لا يمكن معرفتها . والواقع أن جهلنا مطبق ... فأكثر الاسئلة التى يطرحها من يدرس أفراد الإنسان بقيت دون جواب . ولا تزال مناطق شاسعة من عالمنا الداخلى غير معلومة :

- نحن بعيدون عن معرفة العلاقة التى توجد بين نمو الهيكل العظمى والأعضاء والعضلات ، وبين نمو النشاط العقلى والروحى ؟
- كذلك نحن لانعرف ما الذى يسبب توازن الجهاز العصبى ومقاومة التعب والأمراض ؟
- ولنحن نجهل كذلك كيف نرقى بالحبس الخلقى والحكم والجرأة ؟
- ما هى الأهمية النسبية لأوجه النشاط الفكرى والخلقى والفنى والصوفى ؟
- ما مدلول الشعور بالجمال والتدين ؟
- أى شكل من أشكال الطاقة هو المسئول عن التواصل بين بعد ؟
- توجد بكل تأكيد بعض عوامل فسيولوجية ونفسية تسبب هناك كل منا أو شقاءه ، ولكنها مجهولة ويتعذر علينا أن نخلق المقدرة على الصمادة .
- ونحن لانعرف بعد أى وسط يهبط خير نمو الإنسان المتحضر ؟
- هل يمكن القضاء على النضال والجهد والألم فى كياننا الفسيولوجى والنفسى ؟
- وما السبيل إلى تحاشى انحطاط الأفراد فى حضارتنا الحديثة ؟
- ويمكن أن يوجه عدد كبير من الأسئلة الأخرى عن الموضوعات التى تعنينا ، وستبقى هذه الاسئلة بدون جواب هى الأخرى .

ويبقى كارليل على بعض أسباب التأخر فى معرفتنا لأنفسنا . ولعل أهم هذه الأسباب فى نظره يرجع إلى تركيب العقل البشرى الذى يتميز بنفور من الخوض فى دراسة الكائنات الحية بوجه عام ، والإنسان بوجه خاص ، لما تنطوى عليه هذه الدراسة من التعقيد الشديد ، واستشهد بقول " برجسون " " إن العقل يتميز بعدم فهم طبيعى للحياة " (٨) ونضيف إليه

قول القديس أوغسطين : "إن العقل الانساني قاصد ، ولن يهتدى هذا العقل القاصد أبدا الى الدولة الوحيدة الحققة " (٩)

وفي سنة ١٩٤٦ أصدر الدكتور " دى نوى " أحد كبار العلماء الأمريكيين كتابا بعنوان " مصير البشرية " يؤكد فيه قصور العقل البشرى ، ويقرر أن الخطأ كل الخطأ أن نشق بالعقل والعلم وثوقا أعى . إننا نعيش فى كون لا يحيط به إدراكنا . وكل رأى نسرأه لا يمكن أن نسلم به على أنه حقيقة ، لأنه رأى نسبى " (١٠)

وما زال العلماء يتساءلون : هل يستطيع العقل أن يدرك الحقيقة ؟ لقد قطع العقل أشواطا بعيدة خلال الثلاثائة سنة الأخيرة . فهل استطاع التوصل إلى الحقيقة ؟ إن العلم لا يعطينا فى مجموعه إلا معارف مبهمه للغاية ، وأنه قاصر على وصف ظواهر الأشياء لا تحليلها . وأن المعرفة العلمية تنحصر فى وصف ظواهر الطبيعة لا اكتشاف قوانينها . (١١)

والذى اهتدى إليه العالم الأوربى " كارليل " والعالم الأمريكى " دى نوى " فى القرن العشرين ، نزل به الوحي الكريم منذ أربعة عشر قرنا فى عدة نصوص محكمة منها :

- ( وما أوتيتهم من العلم إلا قليلا ) (١٢)
- ( ولا ترق ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ) (١٣ مكر)
- ( إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ) (١٤)
- ( يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ) (١٥)
- ( ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء ) (١٥)
- ( إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ) (١٦)
- ( إن يتبعون إلا الظن وأن هم لا يخبرون ) (١٧)
- ( إن يتبعون إلا الظن وأن الظن لا يغنى من الحق شيئا ) (١٨)

## ثانيا : الانسان ضعيف بطبيعته

وهذه حقيقة تؤكد لنا كل العلوم التي تبحث في الإنسان : كعلم النفس ، وعلم الطب النفس ، وعلم الأخلاق وعلم الاجتماع . ومحصلة أفكارهم جميعا تقول : ( ليس الكمال من طبيعة الناس ، ولا هو صفة من صفاتهم ، وأن جميع الناس مرضى نفسانيون ولكن بدرجات متفاوتة ) وما يؤثر عن فرويد قوله : " النفس الطبيعية كالسواء عموما : خيال مثالي " وهو رأى علماء النفس وعلماء الأمراض النفسية جميعا . ولذا نراهم يفرقون بين " السواء " Normality كصفة مثالية وكدبنة فاضلة ، وبين السواء في المتوسط وكعملية دنياميكية في نطاق الحد المعقول ( ١٩ ) .

ويشير القرآن الكريم الى بعض مواطن الضعف البشرى ، التي تشكل في مجموعها عائقا بالغ الخطورة في طريق الإنسان عندما يحاول أن يستأثر لنفسه بحرية تصور غاياته المثلى وحق التشريع والتقنين .

- ( يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لن يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب ) ( ٢١ )
- ( إن الله خلقكم من ضعف ) ( ٢١ )
- ( وعلم أن فيكم ضعيفا ) ( ٢١ )
- ( يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا ) ( ٢٢ )

ويستغل فرويد هذه الظاهرة ليعنى عليها نظريته في نشأة الأديان ، حيث يدعى أن أصل العقيدة هو : ضعف الإنسان أمام مظاهر الكون ، والتماهى - في مظهر من مظاهر هذا الكون - الحماية والملاذ ، مقابل العبادة والتقديس . ( ٢٤ )

وينعكس ضعف الإنسان على ذاكرته :

وفي ذلك يقول الحق جل شأنه :

- ( ولقد عهدنا إلى آدم من قبله فنسى ولم نجد له عزما ) ( ٢٥ )
- ( وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ) ( ٢٦ )

فكيف - إذن - يستطيع بهذا القصور ، أن يدعى لنفسه القدرة على استيعاب مشاكل



البشر والتقنين لهم ؟ وإذا كانت الذاكرة الكاملة لازمة للاحاطة بقضايا الناس من كل جوانبها فانها ألزم لأخذ العبرة من التاريخ عند وضع الدساتير والنظم .

— ( أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، كانوا أشد منهم قوة ، وأنظروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها ، وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ) ( ٢٧ ) .

ومن أجل هذا القصور ، كانت منحة الله الى نبيه أن أوحى اليه قوله :

— ( سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ) ( ٢٨ )

— ( وما كان ربك نسيا ) ( ٢٩ )

كما ينعكس على ارادته ، وفى ذلك يقول الحق — جل شأنه —

— ( وإذا انعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه ، وإذا مسه الشر كان يئوسا ) ( ٣٠ )

— ( ان الانسان خلق هلوعا ، اذا مسه الشر جزوعا ، وإذا مسه الخير منوعا ) ( ٣١ )

ومن هنا ، يصبح الانسان مؤشوش الفكر بين ثبات المذاهب ، مما ينعكس بدوره ، على

درجة انضباطه ، وهو يصد تصور أهدافه ، ووضع دساتيره ، فتصدر احكامه نجة قلقه .

ولعل أفج الثمرات التى يجنبها الانسان من ضعفه ، هى : " تسرعه فى أحكامه " .

ويأتى تسرع الانسان من حقيقة هامة تتصل اتصالا وثيقا بحياته . هذه الحقيقة تقول :

( ان أهداف الانسان أكثر وأبعد من أن يحققها عمره القصير ، وهذا العمر القصير

هو ثروته الزمنية الطبيعية التى يستثمرها لبلوغ أهدافه ، ومن ثم فهى عاجزة عن تحقيق

الأهداف القصوى ، ولذا فلا مفر من التخطيط للأهداف القصيرة ) .

وعلى أساس هذه الحقيقة ابتدع الفكر الإنسانى عدة نظريات فى مجال القانون والاقتصاد :

كنظرية تقسيم العمل ، ونظرية التضامن الاجتماعى ، ونظرية تدرج الأهداف ، ونظرية

المنظمة التى نادى بها العميد هوريو وتيناها الأستاذ رينار ( ٣٢ ) . وما زالت هذه النظريات

تتمتع بمركزها المؤثر ، لأنها أيقنت منذ البداية إحدى حقائق الطبيعة البشرية . وإن كان

بعضها كلها أو بعضها تجاهلها لباقي صفات الإنسان الأخرى .

وانطلاقا من هذه الصفة ، يصدر الإنسان دساتيره وقوانينه مستهدفا ثمراتها العاجلة

التي يتسع لها عمره ، تماما كما يفعل المستثمر العجول ، الذي يفضل زراعة المحاصيل الدورية الموسمية على زراعة الأشجار المعمرة التي تؤتي أكلها مع حين . وكما تتعاقب المحاصيل على الأرض الواحدة محصولا خلف محصول ، تتعاقب القوانين الوضعية على البشر قانونا بعد قانون . ويتحدد عمر كل قانون بعمر السوط والسلطان الذي يحمله .

ويعترف " هارولد لاسكى " بهذه الحقيقة فيقول :

" إن رغبنا كلها تتسم بطابع السرعة المحمومة ، وطابع التهور والافتقار الى الطمأنينة ، وهذا يدل على جهل بالأشياء التي نسعى إلى تحقيقها في حياتنا . لقد انتصرت روح الإنكار على روح اليقين . إن أنبياءنا ( من مفكرى الجيل الماضى والجيل الحاضر ) لا يعرفون ماذا يريدون على وجه التحديد ، غير أنهم على يقين من أمر واحد هو : أن الشيء الموجود نفس اللحظة الحاضرة لا يجدى فتىلا . . . . لقد عدنا في كل مكان تلك السكينة أو الثقة بالنفس ، التي تجعل الأفراد يختارون حلا من الحلول لجعلوه موضع عبادة " ( ٣٣ )

وصدق قول الحق :

- ( كلاب تحبون العاجلة ) ( ٣٤ )

- ( خلق الإنسان من عجل فأوردكم آياتى فلا تسمعون ) ( ٣٥ )

- ( وكان الإنسان عجولا ) ( ٣٦ )

ونظرا لأن الإنسان مودج الطبيعة ثنائى الخلق ، فانه يعمل بين طرفى قوتين جاذبتين ، ولكلتهما في ذات الوقت متنافرتان ، هاتان القوتان هما : " قوة الارادة " ، " وقوة الغريزة " . وطبيعة العلاقة القائمة بينهما أنه : إذا ضعفت إحداها قويت الأخرى على حسابها والعكس صحيح . لأن القوة التي تضعف منهما تفقد السيطرة على الجانب الأكبر من كيان الإنسان المادى والمعنوى ، وتصبح غير صالحة لاجتذاب جميع عناصر هذا الكيان ، فترتقى هذه العناصر إلى القوة الأخرى وتتجذب إليها .

وطالما تبين لنا ضعف سلطان الإرادة البشرية بصفة عامة ، أيقنا ضرورة استعلاء سلطان الغرائز عليها ، وشدة جذبها لاهتمامات الإنسان وتوجيه قوانينه لخدمتها . ولا مفر إذن من أن يعمل الإنسان بمشروعاته العليا الى مطابقة غرائزه . ويظل ينحدر بها إلى الحد الذى

يحطم سلطان الإرادة ، وينعكس ذلك على حضارته فيبشعها ، وتبدأ دورة جديدة من دورات التاريخ . وهذا ما دعا كلا من شبنجلر (٣٧) ، وشميتز (٣٨) ، واشفيتز (٣٩) وديا الكتاب المحدثين (٤٠) بوجه عام إلى التنبؤ بانتهاء الحضارة . وصدق قول الحق :  
 - ( مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهسن البيوت لبيت العنكبوت ) (٤١)

هذا هو الإنسان الذى تخلق عن هداية خالقه ( أخذ إلى الأرض واتبع هواه ، فمثل كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث وإن تتركه يلهث ) (٤٢) و ( أسرى بنيانهم على شفا جرف هار ) (٤٣) و ( اتبع هواه فتردى ) (٤٤) ( اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين ) (٤٥) ( اتخذ الله هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلعه فجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . وقالوا ما هى الآيات الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ) (٤٦)

هذا هو إنسان العصر ، وقع أسيرا للرغاية المادية منغض العينين دون أن يدرك أنه إنما يسعى إلى الهاوية ، ليتحقق قول الله فى شأنه :  
 ( وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ) (٤٧) .

### والخلاصة

أنه بعد هذا العرض السريع عن دراسة الطبيعة البشرية ، التى انتهت بنا إلى عدة حقائق أهمها :

- ١ - قصور العقل البشرى عن اكتشاف ذاته ، وبالتالى اكتشاف أهدافه . . .
- ٢ - قصور الذاكرة البشرية عن استيعاب مشاكل الناس والوقوف على عبر التاريخ . . .
- ٣ - ضعف الإرادة الفردية لدرجة أوقعت الإنسان فريسة لغرائزه المادية وللأوطان السياسية من كل نوع . . .

٤ - ضعف الإرادة الجماعية لدرجة استسلام الناس وارتعائهم في تيار التاريخ . . .

فانتنا نعيد على أنفسنا السؤالين السابق طرحهما :

- هل الإنسان مهياً بطبيعته إلى تصور مشروعاته العليا ؟

- وهل هو مجهز حقيقة بالقدرات التي تمكنه من أن يسن القوانين التي توصله إلى هذه الأهداف ؟

لقد أصبحت الإجابة على هذين السؤالين مبسرة تماماً . إنها تقول : بكل تأكيد : لا .

ويبقى علينا الآن أن نطرح سؤالاً ثالثاً :

- فمن إذن يحدد أهداف الإنسان العليا ويشرع له ؟ وما هي تلك الغايات ؟

هذا ما سنجيب عليه البحث التالي بعون الله .

## المبحث الثاني

### لا بد يل عن المشروعية الإسلامية العليا

#### المشروعية الإلهية العليا :

إن تلقى المشروعية العليا عن الله تعالى ، والتسليم بقوانينه جل شأنه أمر منطقي لسببين :  
 السبب الأول : ضرورة إحاطة المشرع بأمرين هامين هما : " الحق والواجب " . وهما  
 أمران أثبتت جميع التجارب البشرية ، أن الناس يختلفون في تحديد هما طبقا لأهوائهم .  
 فالمجتمع الشيوعي ينظر إلى الدعاية العامة على أنها حق للجميع ، في حين يسم المجتمع  
 الرأسمالي بالزنا في بعض الحالات ويحرمه في حالات أخرى ، والمجتمع الرأسمالي يرى أن  
 الملكية الفردية حق مطلق ، وأن الربا الذي يتعاطاه صاحب المال عن إقراضه حق أيضا ،  
 في حين أن المجتمع الشيوعي ينكر على الأفراد هذين الحقين إنكارا تاما . والتشريع الأمريكي  
 يحرم صناعة الخمر وتداولها وتعاطيها بتعمد بله الدستور الثامن عشر ويفرض عليها أشد  
 العقاب ، ثم يعود فيجيزها بتشريعه الدستور التاسع عشر ، والتشريع البريطاني ظلل  
 يعتبر الشذوذ الجنسي محرما ولكنه عدل عن ذلك وأباحه أخيرا .

وفي إطار الواجب ، يرى المجتمع الرأسمالي أن الضرائب التزام أساسي على المواطنين ،  
 في حين تنكر المجتمعات الشيوعية هذا الواجب . بل أن المجتمعات التي قررت هذا  
 الواجب ، اختلفت اختلافا شاسعا فيما بينها عند تحديد إطاره ، وطرحته في هذا المجال  
 العديد من الأسئلة (٤٨)

- هل يأخذون بالنظام الضريبي الموحد ، أم يأخذون بنظام الأوعية المتعددة ؟
- وهل يفرضون الضريبة على رأس المال ، أم على الدخل ، أم كليهما ؟
- وإذا أخذوا بنظرية الدخل ، هل يفرضون الضريبة على الدخل الصافي أم على  
 إجمالي الدخل ؟
- وإذا أخذوا بأيهما ، هل يعتبرون الأرباح الرأسمالية دخلا خاضعا للضريبة أم لا ؟
- وإذا أخذوا بمقيار الدخل ، هل يفرضون الضريبة بنسبة ثابتة أم بنسبة تصاعدية ؟

— وهل يأخذون بمعيار " التمييز العننى " بين الدخل الناتج من رأس المال ، والدخل الناتج من العمل ، والدخل الناتج من اختلاط كليهما ؟ أم يأخذون بجداً " التمييز الشخصى " بين الأفراد والشركات مهما كان المصدر ؟

وفى كل الحالات ، فإن ترك تحديد هذا الواجب لإرادة السلطة البشرية ، نتسج عنه خطر تحكم الطبقة الحاكمة فى باقى الطبقات ، حتى أعطى للطوائف المتسلطة على الحكم ، فرصة استعمال الضريبة كسلاح ضد خصومها . فقد بما كانت الضريبة قاصرة على المزارعين وأغنى منها النبلاء ورجال الدين ، لأنهم حسبما ذكر البعض : يقدمون دماءهم وصلواتهم للدولة . وفى الوقت الحالى أصبح النفوذ الانتخابى فى يد الطبقة العاملة ، التى تأخذ بالتأثر من آثار العهد الماضى ، فتلقى عبء الضريبة على أصحاب رؤوس الاموال (٤٩) ويعبر المفكرون عن هذه الظاهرة بقولهم : (إن القانون ليس إلا تجسداً لأهواء الطبقة الحاكمة .

السبب الثانى : يشترط فى المشرع شرطان :

— أولهما : أن يكون عالماً علماً مطلقاً بطبيعة من يشترط له . ومادام الإنسان قد اعترف بمعجزه عن معرفة نفسه ، فليس له أن يشرع لنفسه . وعليه أن يترك الأمر لخالقه . وقد أعلن سيدنا إبراهيم أبو الأنبياء ذلك بقوله : ( الذى خلقنى فهو يهدين ) (٥٠) .

وهذا الشرط من الشروط المسلم بها إطلاقاً فى عالم الصناعة والتكنولوجيا ، فمخترع الآلة أو صانعها ، يعلم دقائق ما اخترع أو ما صنع ، وبالتالى يعلم قانون صيانة الآلة ، وقانون تشغيلها ، ووسائل تجديدها ، وأكثر الظروف ملائمة لإنتاجها وإثبات كفاءتها . وحيث أنه لم تقم دعوى الآن بأن الإنسان خلق نفسه ، فعليه أن يترك مهمة تحديد الأهداف والقوانين لخالقه .

— ثانيهما : ألا يكون المشرع صاحب مصلحة فىمن يشترط له . وفى نطاق الواجب الضريبى مثلاً ، لا يكون له مصلحة فى فرض ضريبة على طبقة دون طبقة ، ولا على مال دون مال . ولير له مصلحة كذلك فى إنفاق الحصيلة على فئة دون أخرى ، أو مرفق دون آخر . بأنه يحدد لكل الأطراف واجباتهم وحقوقهم على قدر ما يتناسب مع طبيعتهم البشرية كما يعلمها ( ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ ) (٥١) .

ولعل من أبرز ما يحدد لنا هذا الشرط ، مثلاً نسوقه من التاريخ البريطانى ، حيث انتزع الأشراف وثيقة الماجنا كرتا من الملك دون أى تفكير فى مصلحة الشعب ، وإنما لخدمة مصالح الأشراف أنفسهم وللحد من سلطان الملك عليهم . (٥٢)

ويضرب لنا الدكتور محمد عبدالله العرسى مثالين لتوضيح مدى فقدان البشر لهذا الشرط : المثال الأول : قول " وليم هيرست " المفكر الأمريكى : " نحن مازلنا نحتفظ بشكـل حكومتنا الجمهورى ، ولكن من الذى يسيطر على اللجان التى تختار المرشحين ؟ الشركات • ومن الذى يسيطر على المؤتمرات الانتخابية ؟ الشركات • ومن الذى يسيطر على الذين يفوزون فى الانتخابات ؟ الشركات • أحقا يصير نوابنا ممثلين للشعب أم هم ممثلون للشركات ؟ ليجب أى امرئ إجابة صادقة على هذا السؤال : أحكومتنا مازالت حكومة للشعب وبواسطة الشعب ؟ أم هى حكومة لطبقة خاصة تقبض على زمام الحكم وتدبر دفتة ؟ (٥٣)

والمثال الثانى : قول " تومند مارتن " أحد اقـطاب العال فى أمريكا يياهى بسيطرتهم الشاملة على هذا النحو : " نحن لانبالي من الأحزاب يتولى الحكم ، ولا من من الرؤساء يتولى الرئاسة ، نحن لسنا رجال فكر أو سياسة ، وإنما نحن رجال العال ، نمتلك أمريكا ولاندرى كيف امتلكناها ، ولكننا نحرض على الاحتفاظ بما امتلكناه • وسبيلنا إلى ذلك هو إلقاء تأبيدنا الضخم ، ونفوذنا الشامل ، واتصالاتنا السياسية ، ومن اشترينا هم من أعضاء مجلس الشيوخ ومجلس النواب ، ومن نستأجره من خطباء شعبيين ، نلقى كل هذا فى كفة الميزان ضد كل حركة تشريعية ، أو وثبة إصلاحية ، أو حملة انتخابية رياضية تهدد سلامة ما نمتلك " (٥٤) .

#### بين المشروعية الإلهية والمشروعية الإسلامية :

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو : لماذا المشروعية الإسلامية العليا بالذات ؟ ألا يكفى القول بالمشروعية الإلهية العليا ؟ كما تشير إليها الكتب السابوية الكبرى المائدة فى العالم ؟ ويجب على هذا السؤال بشقين :

الشيء الاول : إن المشروعية الإلهية العليا هى بذاتها المشروعية الإسلامية العليا •

لأن الأدیان السموية كلها بدأت بالإسلام وانتهت إليه • وبوضح لنا ذلك قول الرسول - ص -  
 ( الأنبياء أخوة لعلات ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد ) وتتجلى هذه الوحدة في دعوة  
 الأنبياء جميعا لأقوامهم ، إذ قال نوح لقومه : ( يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنسى  
 أخاف عليكم عذاب يوم عظيم ) (٥٥) وصالح هود في جماعته : ( اعبدوا الله مالكم من إله  
 غيره أفلا تتقون ) (٥٦) ونادى صالح في جماعته ( اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءكم  
 بهنة من ربكم ) (٥٧)

كما عبر كل الأنبياء لأقوامهم عن أن دعوتهم ليست إلا الدعوة إلى الإسلام • فقال نوح :  
 ( وأمرت أن أكون من المسلمين ) (٥٨) ودعا إبراهيم ربه ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن  
 ذريتنا أمة مسلمة ) (٥٩) وقال يعقوب ( يا بني إن الله اصطفى لك الدين فلا تموتن إلا  
 وأنتم مسلمون ) (٦٠) ودعا يوسف ربه ( توفني مسلما والحقني بالصالحين ) (٦١) وقال  
 موسى لقومه ( يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ) (٦٢) وسعث سليمان  
 لبلقيس وقومها ( ألا تعلموا على وأتوني مسلمين ) (٦٣) وقال الحواريون لعيسى ( آمنا بالله  
 واشهدوا بأننا مسلمون ) (٦٤) .

وقد أوردت الكتب السموية المتداولة حاليا في أيدي المسيحيين ( العهد القديم  
 والعهد الجديد ) نصوصا تؤكد بالبرهان القاطع أن الديانة الموسوية والديانة المسيحية ،  
 لم تكونا إلا رسالتين محليتين موقوتتين سابقتين على الإسلام ، وما كانا لينقضا ما قبلهما  
 من الرسالات ، وفي ذات الوقت نوها عن رسالة محمد والإسلام . (٦٥)

بل إن انجيل " برنابا " - المحرم تداوله بين المسيحيين - يؤكد لنا بصراحة ،  
 أن المسيح عليه السلام ، لم يكن إلا بشرا رسولا ، وأن رسالته لم تكن سوى حلقة من حلقات  
 السلسلة المنتهية بالإسلام مبشرا برسول يأتي من بعده اسمه أحمد ، وشريعة تحميهم  
 العناية الإلهية من كل تحريف أو تبديل . (٦٦)

ونفهم من ائتلاف النعمة التي جاءت على ألسنة الرسل ، أن كل رسالة لاحقة ، كانت  
 تجديدا للرسالة السابقة لا تخالفها ولا تناقضها ولا تخرج عليها ، وإنما تضيف ما يقتضيه  
 التطور ، وتتطلبه الحياة ، وتتطلبه المواجهة النوعية لمشكلة ما من المشكلات ( حتى بلغت  
 البشرية رشد ها فكان تمام التشريع في القرآن الكريم ) وفي جميع الأدیان نرى أن المشـرع



هو الله ، والبلغ هم الرسل ، والمتلقى هم الناس ، رسالة تلو رسالة ، وشريعة أثر شريعة ، ورسولا أثر رسول . ولكن الضيق واحد ، والتصور واحد ، والهدف واحد ، لا تناقض ولا اختلاف ، حتى لنعتقد أن الرسل جميعا يشتركون فى كتاب واحد ( ٦٧ ) .

الشك الثانى : أن القرآن - وهو المصدر الأول للمشروعية الإسلامية العليا - هو الكتاب الوحيد بين الكتب السماوية الأخرى ، الذى لم يخلقه - بعناية الله - أى تحريف أو تبدل . ( وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) ( ٦٨ ) ( لا تبدل للكلمات الله ) ( ٦٩ ) ( انا نحن نزلنا الذكر وأنا له لحافظون ) ( ٧٠ ) .

وقد شهد بذلك كثيرون من الدارسين لعلمى أصول العقيدة ومقارنة الأديان : فقال " يارب ثونت " ظل القرآن كما هو حتى اليوم بدون أى تحريف أو تبدل ، لا من المتحمسين له ، ولا من ناقليه إلى لغات أخرى ، ولا من ينصبون به الدوائر ، وهو موقف لم يلقه - مع الأسف - أى كتاب من كتب العهدين القديم أو الجديد . ( ٧١ )

وقال " بوز " لم تكن هناك أى فرصة لتبدل أى جزء من القرآن أو تحويره ولو بدافع الحماس له . وهو الكتاب الوحيد الذى ينفرد بهذه الميزة من بين سائر الكتب التى جاءت بها البيانات القديمة العظمى . ( ٧٢ )

وقال " وليم وير " : ومع ما أدى إليه مقتل عثمان نفسه من قيام شيع متعصبة ثائسة ، زعزت ولا زالت تززع وحدة العالم الإسلامى ، فإن قرآنا واحدا ظل قرآنها جميعا ٠٠٠ مع اختلاف العصور . وهذا هو نى ذاته حجة قاطعة على أن ما أماننا اليوم ، إنما هو النص الكامل للقرآن الذى جمع بأمر الخليفة ( ٧٣ ) سى . الحظ . والأرجح أن العالم كله ليس فيه كتاب غير القرآن ظل اثنى عشر قرنا محتفظا بنصه ودقته .

وقال مونتيه : ولقد امتاز القرآن بميزة فريدة هى أنه تنقل منذ أربعة عشر قرنا دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب ، وليست هذه هى حال العهد القديم ( التوراة ) الذى لم يعترف له بالصحة الدارسة النافذة للشرح المحدثين فيما عدا واحد من كتبهم وهو كتاب أرميا . وليس العهد الجديد ( الإنجيل ) بأسعد حالا ، فقد ألغى مجمع أساقفة " نيقية " كثيرا من أخباره ، مما زرع الشك حول ما تبقى منه وهو الإنجيل .

وهذه بدورها لاتعتبر الآن من الصحاح ، لأن النقد قد أثبت أنها وضعت بعد المسيح بأكثر من قرن ، أى بعد عصر الحواريين الذين تنسب إليهم التعاليم المسيحية (٧٤) .

وفى النصف الأول من القرن العشرين وجد عالمان من علماء تاريخ الأديان • أحدهما الأستاذ " لويس " وقد تخصص فى كتب العهد القديم ، وأثبت بالطريق العلمى الصحيح أن هذه الكتب نالها التحريف • أما الآخر وهو الأستاذ " جنى بيرو " فقد كان استاذًا لتاريخ الأديان بجامعة السوربون إلى عهد قريب ولأبحاثه شهرة عالمية • ولقد كتب كتابًا ضخماً عن العصر الذى عاش فيه المسيح عليه السلام ، وكتب كتاباً آخر فيما يقرب من خمسمائة صفحة عن المسيح نفسه ، وكتب كتاباً ثالثاً عن تطور العقائد ، ورابعاً فى جزئين عن المسيحية القديمة ومسيحية القرون الوسطى والمسيحية الحديثة (٧٥)

وقد أثبت فى كل هذه الكتب بما لا يدع مجالاً للشك ، أن المسيحية الحالية ليست هى مسيحية المسيح ، بل ولاتمت إلى مسيحية المسيح بصلة ، اللهم إلا الصلة الاسمية • وأن المسيحية الحالية ليست إلا مدينة القديس بولس • (٧٦)

المشروعية الإسلامية العليا بين الوحي والعقل :

قد يبدو لأول وهلة ، أننا إمام مسلمتين يجب الأخذ بإحداهما دون الأخرى : فإما الوحي وإما العقل • ومن هنا يتساءل الأستاذ عبدالعزيز جاويز فى كتابه الإسلام دين الفطرة والحرية : إذا كان مقبلاً من صحة الأحكام فى نظر القرآن هو : العقل والمنطق ، فماذا عسى أن تكون فائدة الدين ؟ لماذا لا يترك العقل البشرى يجاهد وحده فى سبيل الحق والحقائق حتى يبلغها ؟

ويجيبنا سيادته على هذين التساولين بقوله :

من الممكن أن تصل العقول البشرية - بالبحث والتتقيب والتجارب - إلى ما تنصو البسمة النعم البشرية من مراتب الكمال فى الأحكام والتصورات والنظم ••• ولكن فى سبيل ذلك عقبتان : فأما الأولى : فهى ضرورة انسلاخ عدة من القرون فى التجارب والابحاث للوصول إلى ما تنشده •

والثانية : فهى ناموس النشوء والارتقاء ••• إذ لا يمكن أن يصل العقل البشرى إلى مرحلة حتى يكون قد قطع ما قبلها من المراحل •••

على أن ثمة عوامل أخرى تكثف سير العقل في أحكامه وليحاته . . . وأهم تلك العوامل :  
الانفعالات النفسية والاضطرابات العصبية . . .

فالدين - فيما أراد من منزله جل شأنه - ضرورى ( لتفادى تلك الانفعالات والاضطرابات )  
ولكى يسلك بالناس أقصر طريق وأقومه وأسلمه ، رحمة بعباده ، أن تزل أقدامهم . . . وتضيق  
مخارج السنين أو آفاقها فى البحث عما تصبوا إليه نفوسهم . . .

وخلاصة القول ، أن تجربة السياسى تقع نتائجها على أفراد المجتمع بأسره ، بخسلاى  
تجربة العالم فى معمله فلا يشقى بها إلا العالم نفسه . ( ٧٧ ) وإذا كان تقدم العلوم ( منذ  
الثورة الصناعية ) إلى وقتنا هذا حدث ( فى أوروبا ) رغما عن الدين ، فإن العكس من ذلك  
قد حدث فى الإسلام ، لأن الدين الإسلامى لا يستطيع أن يبقى على قيد الحياة إلا بانتشار  
العلوم ، وأن بين الإسلام وبين انتشار العلوم رابطة كلية . والغرس إذا صار عالما ترك دينه ،  
أما المسلم فإنه لا يترك دينه إلا إذا صار جاهلا . ( ٧٨ )

وهكذا يجب على العقل البشرى أن يهتدى فى حياته " بدليل ثابت " تماما كما يهتدى  
الملاح بالنجم القطبى ، والمثل يجب عليه أن يقتنع بأن بناء حياته على أساس متصور فكرى بحث  
لا يعنى إلا البناء على رمال متحركة ، فإن العقل البشرى ضعيف غير دافى . . . ومالم يتسح  
للناس نور ودنى أقوى من العقل يصارعون بهما قوة ما هو دون العقل ، فإن العقل نفسه  
مقضى عليه بالخذلان . ( ٧٩ )

الإسلام هو المشروعية العليا للعالم الغد :

وهنا أصل إلى الهدف الأول ، الذى دفعنى لكتابة الباب الأول من هذه الرسالة .  
فقد لاحظت ، أن كثيرا من شبابنا المثقف ، أصبح يحصر فكره فى اختيار واحد من المسلمتين  
الآيتين من بين المذاهب الوضعية : فاما الرأسمالية واما الشيوعية ، دون أن يدخل فى حساب  
تراث الإسلام فى عملية الاختيار . مسوقا إلى ذلك بمفاضلة سابقة أجراها بين وضعين ماديين  
راهنين :

الوضع الاول : العالم المتخلف الواقع على خريطة الفقر التى يمثلها " خط طنجه جاكارتا " .

والوضع الثانى : العالم المتقدم الواقع على خريطة الغنى التى يمثلها " خط واشنطن موسكو " .

الذى يتطلع إليه ، بل وما زال مرتبطا به فكريا واقتصاديا ( ٨٠ )

ويعجل من سقطة شبابنا فى هوة الاختيار بين هاتين السلتين ، استسلام هذا الشباب إلى تأثير البدع والخرافات التى تطلقها الصهيونية والاستعمار فى ثوب جادى علمية حديثة مثل : التحررية والتقدمية والعلمانية والتجديد والتطور . وجرجرته إلى الارتقاء فى تيار العلوم الإنسانية الوضعية التى تخدم مصالحه .

إلى هؤلاء الشباب نسوق نصين من بروتوكولات صهيون

يقول النص الأول : " كنا نحن أول من نادى بكلمات ( الحرية والمساواة وغيرها ) وهى كلمات لم تزل تتردد إلى اليوم ، ويرددها من هم باليهنאות أشبه ، . . . وفى جنات الدنيا كان من شأن ( هذه الكلمات ) أن اجتذبت - على يد دعاةنا وعملائنا المسخرين - عددا لا يحصى من الذين رفعوا رايتنا بالهتاف . وكانت هذه الكلمات هى السوس الذى ينخر فى رفاهة الأسيين ( أى غير اليهود ) ويقتلع الأمن والراحته ربوعهم ويسلبهم روح التضامن . ( ٨١ )

ويقول النص الثانى : " لاحظوا أن نجاح دارون وماركس ونيتشة قد رتبنا من قبل ، وأن الأثر غير الأخلاقى لاتجاهات هذه العلوم فى الفكر الأسمى سيكون واضحا لنا على التأكيد . " ( ٨٢ )

وفى الوقت الذى يجرى شبابنا هذه المقارنة ، يتجه كبار أساطين الفكر الأجنبى الحديث إلى إجراء مقارنة من نوع آخر تماما بعد أن فشلت كل مذاهبهم فى تحقيق سعادة بلادهم .

إنهم بفاضلون بين مسلمتين أخريين : فإما المشروعية الإسلامية الثابتة ، وإما المشروعية المتحركة كالسراب على الرمال .

إلى هذا الشباب الحائر نسوق مفاضلة برنارد شو فيلمون القرن العشرين ونبؤاته :

" لقد وضعت دائما دين محمد موضع الاعتبار السامى بسبب حيويته العظيمة . فهسو الدين الوحيد الذى يلوح لى أنه حائز على أهلية العيش لأطوار الحياة المختلفة ، بحيث يستطيع أن يكون جذابا لكل زمان ومكان . . .

" ولا مشاحة فى أن العالم يعلق أهمية كبرى على نبوءات كبار الرجال . لقد تنبأت بأن

دين محمد سيكون مقبولا لدى أوروبا في الغد القريب • لقد أدرك - في القرن التاسع عشر - مفكرون مخلصون أمثال ( كارليل ) ، ( جوت ) ، ( جييون ) القيمة الذاتية لدين محمد • وفي القرون القادمة ، قد تذهب أوروبا الى أكثر من ذلك ••• ولن يمضي القرن الحادي والعشرون حتى تكون أوروبا قد بدأت تستعين به في حل مشاكلها ••• ( ٨٣ )

ويقول بهذه النبوءة الكثيرون ، منهم " باول شمتر " في كتابه " الإسلام قوة الغد العالمية " الذي كتبه قبل الحرب العالمية الثانية ، كصرخة ألم يحذر فيها أوروبا من تفككها ، ويدفعها إلى سرعة البحث عن هدف مشترك تلف حوله ، بعد أن قضت الحرب العالمية الأولى على الأفكار الانسانية ودفنتها تحت الرمال ، كما قضت أنانية الدولة على الوحدة المسيحية التي جمعت أوروبا في الماضي • وكان هذا الكتاب من الأسباب المباشرة لقيام الاتحاد الأوربي مثالا في السوق الأوربية المشتركة كأساس سياسي واقتصادي لمواجهة القوة المعنوية للإسلام • واختتم شمتر كتابه بالنداء التالي :

" سيميد التاريخ نفسه مبتدأ من الشرق الاسلامي ، عودا على بدء ، من المنطقة التي قامت منها القوة العالمية الإسلامية في صدر الإسلام • وستظهر هذه القوة التي تكمن في تماسك الإسلام ووحدته ••• إذا ما أدرك المسلمون كيفية الاستفادة منها • وستقلب موازين القوى العالمية " خاصة إذا عوثر الشرق الاسلامي مآخذه في مجال التكنولوجيا ، وهي علوم لا تحتاج إلى عقلية خاصة ••• ان انتفاضة الاسلام صوت نذير لأوروبا • هل يسمعه أحد ؟ هل من مجيب ؟ ( ٨٤ )

هذه النيحة أطلقها صاحبها لتحذير أوروبا • في حين أطلق هارولد لاسكي صيحة أخرى لشبابنا يقول له : " إن منهج الحياة في الغرب قد وضع في بوتقة الانسهار ••• الا أنها تفتقد الهدف ••• وعلى الشرق العريق - في الوقت الحالي - أن يتحدى هؤلاء الذين يسمعون إلى الاحتفاظ بظروف الوصاية ••• ( ٨٥ )

هذا النداء موجه إلى شبابنا المثقف • يوجه له أساطين الفكر الغربي ، الذين يفتقدون بهم ، بدعوى التحررية والعلمانية والتجديد والتطور • أولئك الذين يبحثون عن كنوز الملك سليمان في خزانة أصبحت خاوية من كل الكنوز • ومدق الله العظيم ( هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ) ( ٨٦ ) فأما الزند

فإنه ذهب جفاء وأما ما ينفع الناس، فيمكنك في الأرض.

هذا النداء موجه إلى شبابنا المثقف :

هل يجمعه أحد ؟ هل من يجيب ؟

## المبحث الرابع

### نطاق المشروعية الإسلامية العليية

#### أولا - نطاق المشروعية الإسلامية العليية

انتهت بنا دراسة الفلسفات الوضعية إلى التعامل مع الإنسان على أنه حيوان ، ولكنه حيوان مع الفارق ، أى حيوان وزيادة . فقال البعض أنه حيوان مفكر ، وقال آخرون أنه حيوان متدين ، وقالت طائفة أنه حيوان اجتماعي ، وذهبت أخرى إلى أنه حيوان سياسى ، وقال الماركسيون أنه حيوان اقتصادى .

وطبقا للمذهب التجريبي ، كان يجب ألا تتف تجربة كل فريق على الفارق الذى لاحظته . وإن كان المفروض أن تستمر التجربة إلى مداها . فيجرى الكل عملية جمع بسيطة بين هذه الفوارق عن طريق النظر إلى الإنسان من كل جوانبه . ثم يلاحظون خصائص العنصر الناتج من تفاعل هذه الفوارق مع بعضها البعض ، وما إذا كانت جميعها تشكل كائنا يختلف تماما عن الحيوان أم لا . بالضبط كما حسوا المسألة بين الحيوان والنبات ، لأنه يتميز عنه بالحركة والحواس ومعنى الغرائز كالخوف والبطش وغيرها .

والتجربة التى نجريها على هذا النحو تؤكد لنا أن الإنسان مخلوق مزدوج الطبيعة . فهو وعاء حيوانى كاستقر للغرائز ، وهو فى ذات الوقت كيان معنوى يعيش بداخل هذا الوعاء .

والسؤال الذى نواجهه الآن : أيهما خلق لخدم الآخر ؟

هل خلق الإنسان الداخلى - بفكره وإحساسه - ليقدم للحيوان الخارجى الوسائل الأكثر كفاءة لإشباع غرائزه ؟ أم أن الحيوان الخارجى - بكل غرائزه - ليس إلا مجرد أداة لخدمة الإنسان الداخلى ، من أجل إنماء فكره وعواطفه وإحساسه بالحياة ؟ وأى أسلوب منهما يحقق أكبر كفاءة ممكنة لاستثمار خير ما فى الإنسان ، وخير ما فى الكون معا ؟

وإجراء التجربة على النحو السابق يحيطنا علما بحقيقتين :

- الأولى : أن الإنسان يشترك مع الحيوان فى حواس خمسة هى : السمع والبصر واللمس والشم واللسان ، وكلاهما يمارس غرائزه عن طريق هذه الحواس .

— الثانية : أن الانسان يزيد عن الحيوان في التمتع بحواس معنوية خمسة أخرى هي :

الحاسة الدينية ، الحاسة السياسية ، والحاسة الفكرية ، والحاسة الاجتماعية ،

وأخيرا الحاسة الاقتصادية . ووعاؤها جميعا الفؤاد .

— ( إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ) ( ٨٨ )

وإذا عدنا إلى حواس الإنسان المعنوية التي حصلنا عليها من التجربة السابقة ،

لوجدناها تتفق تماما ومقاصد الشرع الحنيف ، الذي يعمل على حفظ الأصول الخمسة المقابلة

لتلك الحواس وهي : الدين ، والعقل ، والنسل ، والنفس ، والمال .

مقارنة هذا التحليل ، مع البادئ العامة ، التي وردت بكتب الأصول : أصول الدين

وأصول الفقه ، أرى أن المشروعية الإسلامية العليا ، تتدرج إما تنازليا أو تصاعديا ، تحت

أربعة أهداف :

فبالنسبة للفرد المسلم — حاكما أو محكوما — تتدرج غاياته العليا تدرجا تنازليا على الوجه

التالى :

الغاية الأولى : " التوحيد " : وهو يمثل الجانب العقائدى في حياة الفرد المسلم .

الغاية الثانية : " العدل " : وهو يمثل جماع الفضائل العامة من معصيات أسماء

الله الحمى . وفي ذات الوقت يمثل الجانب التعميدى والأخلاقي في حياة الفرد المسلم .

وكلا النابتين السابقتين موضع دراسة علم أصول الدين .

الغاية الثالثة : " تحقيق مقاصد الشرع " : يجلب الصالح ودرء الفاسد لحمايته

الأصول الخمسة المقابلة لمواهب الإنسان المعنوية ، سواء في الضرورات او الحاجيات أو التحسينات

وهو الجانب الانساني ، العلمى والعملى ، في حياة الفرد المسلم . وهذه الغاية يحدد هـ

علم أصول الفقه .

الغاية الرابعة : " تحقيق التضامن الاسلامى " : على هيئة " أمة " بسميها الأستان

" مونجومرى وات " عميد الدراسات الاسلامية بجامعة أدنبره " الجماعة المتحدة " وتمثل هذه

الغاية الجانب السياسى في حياة الفرد المسلم ، ويحددها علما الأصول : أصول الفقه وأصول

الدين . فيحدثنا علم أصول الدين عن " ظلم التكليف المخاطب بالشريعة " مبينا أحكام التكليف



وأحكام المكلفين من العباد ( مسلمين وغير مسلمين ) وأحكام الأئمة والإمامة ، والأساس  
العقدى للعلاقة القائمة بين الأئمة والعامة ، أى بين الحكام والمحكومين . ثم يفصل لنا  
علم أصول الفقه بعد ذلك النظرية العامة للتكليف ، ومنها ثقف على معرفة الحاكم — سلم ،  
والحكم والمحكوم به ، والمحكوم فيه ، والسبب ، والشرط ، والمانع ، والرخصة ، والعزيمة  
على شئ ، من التفصيل نجده محكما فى كتب علم أصول الفقه وعلم أصول الدين .

هذا بالنسبة للمواطن المسلم ، أما بالنسبة للمواطن غير المسلم ، فتدرج الغايات  
الإسلامية العليا تصاعديا فى اتجاه عكسى . حيث يبدأ بالغاية الرابعة ، كحد أدنى  
لاكتساب الرعية الإسلامية ، أو صفة المواطن ، بمجرد قبوله البقاء تحت لواء الدولة  
الإسلامية ، مقابل أداء الالتزامات المقررة عليه ، ومنها الضرائب ، وبمجرد اعلان هذا  
القبول ، يحقق له المجتمع الإسلامى النابة الثانية ، يمنحه كل حقوق الفرد المسلم — من  
حماية دينه ، وعقله ، ونفسه ، ونسله ، وماله ، وهنا يستكمل حقوقه السياسية كاملة —  
" الالتزامات والحقوق " وفقا للقاعدة الإسلامية العامة : ( لهم مالنا وعليهم علينا ) .  
ثم لا يلبث فى مرحلة أعلى أن يتحلى بالفضائل الإسلامية العامة — التزاما خلقيا — ليتوافق  
مع الاتجاه العام للمجتمع الإسلامى . ( ٨٩ ) وأخيرا ، قد ينتهى — بطريق الاقتناع الحر —  
إلى إعلان إسلامه طوعية واختيارا . ولكنه بمجرد إعلان إسلامه على هذا النحو ، يعود  
فيتدرج مع الأهداف الإسلامية العليا — كما يفعل الفرد المسلم — تدرجا نزوليا بادئنا  
بالتوحيد ، فالعدل ، فتحقيق مقاصد الشرع ، فالتضامن ، كحالة من حالات تصحيح المسار  
فى الاتجاه السليم .

ومن التحليل السابق يتضح ما يلى :

أولا : أن الغايتين الأولى والثانية ، هما غايتان دينيتان تكليفتان تقعان على الفرد  
المسلم وحده ، يستهدف بهما الحق تعالى تربيته وصقله وتحريره ، ليكون قاعدة انطلاق  
خلفية رشيدة للمجتمع السياسى الإسلامى كله .

ثانيا : أن الغايتين الثالثة والرابعة ، هما غايتان دنيويتان مثاليتان للمجتمع الإنسانى ،  
يتفاعلان لبلورة أمثل الحقوق والالتزامات لجميع المواطنين على السواء .

ثالث : فى ظل هذه الأهداف ، يتحقق لغير المسلم التوازن الكامل بين التزاماته وحقوقه . أما بالنسبة للفرد المسلم نلاحظ أن التكاليف الواقعة عليه ، تزيد عن الحقوق الدينية التى يتمتع بها ، بمقدار ما تفرضه عليه الغايتان الأولى والثانية من " التوحيد والعدل " وفى مقابل ذلك يتمتع بحقوق نفسية ومعنوية موازية ، ولكنها مدخرة كرصيده لتقدم مجتمعه الإسلامى فى الدنيا ، ولاستحقاقه حسن ثواب الآخرة .

رابعاً : أن المجتمع الإسلامى - بصفة عامة - مجتمع تكاليف قبل أن يكون مجتمع حقوق ، وأن حصيله التكاليف فيه تزيد عن حصيله الحقوق ، والمواطن فيه مكلف قبل أن يكون صاحب حق . والقرآن الكريم دائماً يحض على العطاء قبل تنزير الجزاء . ونقطة الانطلاق لارساء قواعد التضامن فى مفهوم القرآن هى : " قانون العقبة " أو " قانون الواجبات الكفائية " .

- ( فلاقتحم العقبة - وما أدراك ما العقبة - فك رقبه . أو اطعمام فى يوم ذى مسغبة . يتبما ذا مقربة . أو مسكينا ذا منية . ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالحق وتواصوا بالمرحمة ) ( ٩٠ ) فبعد أن تعرض لنا الآيات ، التكاليف المالية الكفائية تذكرنا بالحق فى إطار من التضامن والمرحمة . والفرق بين جانب الالتزامات وجانب الحقوق ليس إلا الواجبات الكفائية ، كالجهاد والصدقات والتعليم . هذا الفرق بين طرفى المعادلة ( التكاليف مطروحا منها الحقوق ) يساوى دائماً فائضا موجبا يعاد استشاره لصالح الجماعة .

### المشروعية الإسلامية العليا والمشروعية الضريبة :

والذى يعنينا فى مجال بحثنا - من هذا التحليل - هو الغاية الثالثة والغاية الرابعة . وهما الغايتان اللتان يجتمع حولهما المجتمع الإسلامى كله : مسلمون ، وذميون ، ومستأمنون . مواطنون ومستوطنون .

ونجتزئ هذين الهدفين من أهداف المشروعية الإسلامية العليا ، لأنه على أساسها تقوم نظريتان متكاملتان للمشروعية الضريبة الإسلامية ، كل منهما تكمل الأخرى ، وتبسط أحدهما من حيث تنتهى الثانية . تقوم الأولى على أساس " تحقيق مقاصد الشرع فى حفظ الأصول الخمسة " بجلب المصالح ودرء المفاسد ، أى على أساس " المصالح المرسلية " كما يسميها الأصوليون . وتقوم الثانية على أساس " التضامن الإسلامى " أو " الأمة المتحدة "

كما يسميها الأصوليون " عالم التكليف المخاطب بالشرعية "

وهذان النظريتان يقابلهما في الفكر العالي الحديث نظريتا : المنفعة ، والتضامن الاجتماعي . على تفصيل يرد في الباب الثاني إن شاء الله . ونكتفي هنا بالتعريف على نظرية المصالح المرسله ، ونظرية التضامن الاسلامي في نطاق المشروعية الإسلامية العليا كمدخل لدراسة مبررات فرض الضرائب في الإسلام .

### النظرية الأولى : المصالح المرسله

نظرية المصالح المرسله في الفكر الاسلامي ، يقابلها نظرية المنفعة في الفكر الغربي الحديث . ولقد تطور مبدأ المنفعة ، خلال القرن الثامن عشر ، حتى أصبح عماد الفكر الفلسفي الاجتماعي فيما بعد . ويعزى إلى " بنتام " صياغة هذه النظرية صياغة علمية ، كما آمن بها المجتمع الغربي . وكان بنتام يرى أن القوة الدافعة للنشاط الإنساني هي : " الإحساس بالسعادة والألم " وما يؤثر عنه قوله : إن الطبيعة وضعت الرجل تحسنت سيد بين هما : المتعة والألم " وهذان السدان ، هما اللذان يوجهان أفكاره وأعماله ، وأقواله ، لأن الفرد يسعى دائما إلى تجنب الألم وتحقيق المتعة ، من أجل سعادته ، واستطاع بنتام ، أن يصنع من شعار المنفعة ، صنما تعبد به الجماهير الأوربية ، حيث ظل شعار المنفعة في نظرهم ، يمثل الكمال المطلق في عالم الرفاهية المادية . ومات كل فرد من أفراد المجتمع الغربي ، وكل همه هو : تحديد جدول التفضيل الخاص بمنفعة ومتعه ، وبرنامجه الخاص بتفادي آلامه ومتاعبه .

ومن أجل الوصول إلى صياغة محكمة للنظرية ، ابتدع بنتام فكرة " جدول المتع والآلام " أو " جدول دوافع التصرفات " وأوجب على الفئران ضرورة التعرف على جميع أنواع المتسع المحببة لشعبه والآلام التي يجب التخلص منها ، ودرجة الحاج كل من هذه المتع والآلام ، وذلك عن طريق الاستعانة بخمسة أدوات للقياس قدمها بنتام وهي : ١ - كثافة المتعة . ٢ - ومدة بقائها - ٣ - ومدى نقاوتها - ٤ - ومدى تعرضها للتأكد - ٥ - ومدى انتشارها بين الناس . وادربنتام بتقديم قائمة تحتوي على أربعة عشر متعة بسيطة ، وإثنى عشر ألما بسيطاً ، اعتبرها المصدر الرئيسي لكل المتع والآلام في المجتمع .

وإذا كان الغرب قد سجل لبنتام حق اختراع هذه النظرية ، فإننا نقدمه إلى شبابنا المشفق بتهمتين :

الأولى : سرقة الفكرة من أصول الفقه الإسلامى ، القائمة على المصالح المرسلة .  
والثانية : إجهاد الفكرة ومسحها بالصورة التى عرضها للمجتمع الغربى ، بما يتوافق ومزاجه . واليك الأدلة :

أولاً : تقوم فكرة المصالح المرسلة فى الإسلام ، على أساس أن \* تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة \* ويشرح الإمام الغزالى هذا الجدل بقوله : \* نعى من المصلحة ، المحافظة على مقصود الشرع . ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم . فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفعدة ودفعها مصلحة \* . ومضمون الجدل أنى النهاية هو : جلب المصلحة ودفع المفسدة . ولم يقل بنتام أكثر من ذلك إلا تغيير فى اللفاظ ، حيث استخدم لفظ المنفعة بدلا من لفظ المصلحة ، ولفظ الألم بدلا من لفظ المفسدة . وهذا التغيير خرج عن جوهر الجدل الأخلاقى الإسلامى ، ودخل فى جوهر الفكر المادى الغربى .  
ثانياً : يستخدم الأصوليون المسلمون لتحديد أولويات جلب المصالح ودفع المفسدات عدداً من أدوات القياس الثابتة التى لا تتغير بتغير البيئة ، ومن هذه الأدوات :

- الضرر يزال
- الضرر يزال بضرر مثله .
- الضرر يدفع بقدر الإمكان .
- يدفع الضرر الأشد بالضرر الأخف ( أى يختار أهون الضررين ) .
- يدفع الضرر العام بالضرر الخاص .
- دفع المفسدات أولى من جلب المصالح .
- الضرورات تبيح المحظورات .
- الضرورات تقدر بقدرها . والغنى بالغرم .
- ما لا ينم الواجب إلا به فهو واجب .
- المشقة تجلب التيسير .
- لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان .

مقدم على

رواغم أن هذه الأدوات ، أدوات قياس علمية عامة لقياس المصلحة والمفسدة أكثر دقة  
من أدوات قياس المتعة والألم ، ليستام وهي :

- ١ - كثافة المتعة .
- ٢ - مدة بقائها .
- ٣ - درجة نقاوتها .
- ٤ - مدى تأكدها .
- ٥ - مدى انتشارها بين الناس .

إنها تستند إلى أصالة المصلحة وموافقتها للفطرة الإنسانية السليمة ، ولا تؤدي إلى  
تغيير مفهوم الفضائل العامة من جيل إلى جيل ، كما يحدث بالنسبة للمتعة التي تتغير بتغير  
الأمزجة ، والأذواق ، والعرف ، الأخلاق ، ومبدأ المصلحة يقوم أساساً على حماية الفضائل  
العامة ، وليس على أساس تحويلها كما تفعل البنتامية .

فمثلاً إذا كان أفراد المجتمع يؤدون فريضة الزكاة ، ويزيدون عليها بإتفاق العفو فسي  
سبيل الله ، فقد لا يحتاج الأمر إلى اتخاذ إجراءات الجباية الجبرية للزكاة وللضرائب  
التكميلية للوفاء بنفقات المجتمع ، بل يكفي الإلزام بتوجيه الحصيلة لتحقيق غايات الإسلام  
وأهدافه العليا . أما إذا ضعف الوازع الديني وهبط المستوى الخلقى ، فأحجم الناس عن  
الزكاة والصدقات ، فلا ماصر من تدخّل ولى الأمر بفرض الجباية الجبرية ، وتدخّل يضيّق  
وينسبط على قدر المفسدة التي تعرض لها المجتمع مستخدماً أدوات قياس المصلحة والمفسدة  
السابقة . في حين أنه في عرف النظرية البنتامية ، إذا عزف الناس عن الإحسان ، لأنسه  
مصدر لآلام جمهور المتصدقين ، في مواجهة قلة من الفقراء ، فالعبرة إذن بمدى انتشار الألم  
وكثافته ومدته . وبالتالي يتحول الإلصاك إلى منفعة ، تحل محل المنفعة السابقة وهي إحسان .

وشتان ما بين البنتامية الموجهة لاشباع غرائز الحيوان ، وبين المصلحة الموجهة لتقويم  
فضائل الإنسان .

وأدوات قياس المصلحة التي قدمها الأصوليون ليست من ابتكارهم ، ولكنها مستوحاة من  
نصوص الكتاب والسنة باجتهادهم . ومن النصوص التي استندوا إليها في تقديم النظرية  
قوله تعالى :

- ( وأحسن كما أحسن الله اليك ولا تبغ الفساد فى الأرض ) ( ٩١ )

- ( ما يريد الله ليجعل <sup>على الدرس</sup> عليكم من حرج ) ( ٩٢ )

- ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ( ٩٣ )

- ( <sup>مع</sup> إن بعد العسر يسرا ) ( ٩٤ )

- ( فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ) ( ٩٥ )

وما روى عن النبى - ص - بقوله :

- ( لا ضرر ولا ضرار )

- ( ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم )

### النظرية الثانية - التضامن الإسلامى

تعرضنا فى الفصل الأول لنظرية العميد ديجى فى التضامن الاجتماعى ، وقلنا -

أنها تعتمد أساسا على ثلاثة عوامل :

العامل الاول : هو ميل الانسان الفطرى للتعاون مع جماعته ، وهذا التعاون هو الموجه لنشاط المجتمع السياسى كله .

العامل الثانى : أن التعاون الاجتماعى هو غاية الغايات فى مجتمع العميد ديجى وهو - معيار العلاقة الحقيقية بين الفرد والسلطة .

العامل الثالث : هو استناد هو التعاون إلى أنواع من تقسيم العمل بين الفرد والسلطة من جهة ، وبين الأفراد مع بعضهم من جهة أخرى .

أما نظرية الإسلام فى التضامن ، تختلف اختلافا بينا عن نظرية التضامن الاجتماعى هذه . فمن حيث العامل الأول ، لا يفترض الإسلام وجود ميل فطرى للتعاون يعمل تلقائيا لتحقيق هدفه ، ولكنها تستجبه وتفرضه على أفراد الأمة لتحقيق المشروعية العليا للإسلام بكسب أهدافها . خاصة ، وأن المفكرين الاجتماعيين ، ما زالوا مختلفين حول هذا الميل الفطرى ،

فقال البعض ان الإنسان يميل بفطرته إلى التعاون ، وقال الآخرون أن ميله يطرته إلى التنافس والصراع .

وهي من حيث العامل الثاني لا تعتبر التضامن هدفاً أسمى للمجتمع المسلم ، ولكنها تضع مكانه في ذيل قائمة الأهداف العليا كوسيلة لتحقيق : مقاصد الشرع ، ثم العدل ، فالتوحيد .

وهي من حيث العامل الثالث ، لا تقوم على مبدأ تقسيم العمل - وهو معيار مادي رأسمالي - بقدر ما تقوم على تحقيق خير مافى الإنسان ، وخير مافى الكون .

ونظرية التضامن الإسلامي تستند إلى العديد من النصوص المحكمة نورد منها :

— ( ولتكن منكم أمة ) (٩٦) أي جماعة متأسكة لبلوغ أهدافها .

— ( واعتصموا بحبل الله جميعاً ) (٩٧) وقيل أن حبل الله يعنى الجماعة (٩٨) .

وارجو من الله أن أوفق في بيان النظرية بالتفصيل عند شرحها كأساس للمشروعية الضريبية في الباب الثاني بمعون الله .

## الباب الثاني

### المشروعية الضريبية بين النظم المعاصرة والإسلام

ينقسم هذا الباب إلى ثلاث فصول :

الفصل الاول : المشروعية الضريبية في النظم المعاصرة

ويتناول بحثين :

- البحث الأول : نظرية المنفعة ونظرية العقد العالي
- البحث الثاني : نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعي

الفصل الثاني : مشروعية الضريبة في الإسلام

ويتناول مباحث ثلاثة :

- البحث الأول : بين المشروعية والنظرية في الفقه العالي الإسلامي
- البحث الثاني : أصول نظرية المنفعة والعقد العالي في الفقه الإسلامي
- البحث الثالث : أصول نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعي في الفقه الإسلامي

الفصل الثالث : المبررات النظرية لمشروعية الجزية

ويتناول ثمانية مباحث :

- البحث الأول : الجزية عقوبة على الكفر
- البحث الثاني : الجزية فك من الأسر وعق من المبودية
- البحث الثالث : الجزية فداء عن القتلى
- البحث الرابع : الجزية مقابل الإقامة في دار الإسلام
- البحث الخامس : الجزية بدل الإعفاء من الجندية
- البحث السادس : الجزية نظام مالي بديل عن الزكاة
- البحث السابع : الجزية مقابل الحماية والتأمين
- البحث الثامن : تقييم هذه النظريات



## المشروعة الضريبة بين النظم المعاصرة والاسلام

### الفصل الاول

#### المشروعة الضريبة في النظم المعاصرة

استعرضنا في الباب الأول بعض النظريات الوضعية ، والمحنا عن خلفيتها التي اتخذت أساساً لتبرر فرض الضرائب على المواطنين . ويمكننا - بآدي - ذي بدء - أن نقسم هذه النظريات إلى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى : تشمل النظريات التي انتهت إلى إنكار أي مبرر لفرض الضرائب - من أي نوع - وتضم هذه المجموعة النظريات الاشتراكية المتطرفة ، والنظريات الفوضوية بأجمعها ، لأنها تنكر الملكية الخاصة وتعتبرها سرقة ، وبالتالي تنظر إلى الضريبة على أنها نصيب الدولة من هذه السرقة ، وهو دخل غير مشروع . والأكثر من ذلك أن هذه النظريات تستهـدف - في الزمن الطويل - إعدام الدولة ، وبالتالي انعدام الأساس الذي تقوم عليه الضريبة .

المجموعة الثانية : وتشمل النظريات التي قدمت مبررات فاسدة لحق الدولة في فرض الضريبة ، ك نظرية القانون الطبيعي التي استندت في فرضيتها للضرائب على الحق الإلهي المقدس في الامبراطوريات القديمة كالامبراطورية الرومانية . ونظرية القانون الإلهي التي انتهت إلى ثنائية المشروعة الضريبة ، وفرضها البابا بالاستناد إلى " حق التفويض الإلهي المباشر " وفرضها الامبراطور احتنادا إلى حق التفويض الإلهي غير المباشر ، وانصبـهـر الشعب بين السلطتين . والمثل نظرية القانون الأخلاقي التي انتهت إلى قانون البقساـهـ للاصلاح عند سبنسر ، وفكرة المورمان عند نيتشه والتي نظر أصحابها إلى الإحسان والصدقة والزكاة والضرائب على أنها ليست إلا قوانين تؤيد أخلاق العبيد ، وأن اقتطاع أي حق من أموال العنصر الممتاز التي اكتسبها بمواهبه ، لأجل العناصر الوضيعة يعتبر جريمة لا تغتفر .

المجموعة الثالثة : وتشمل النظريات التي قدمت مبررا معقولا لحق الحكومة في اقتضاس الضريبة جبرا من أموال مواطنيها ، وهذه النظريات هي :

- ١ - نظرية المنفعة .
- ٢ - نظرية العقد الاجتماعي .
- ٣ - نظرية التضامن الاجتماعي .
- ٤ - نظرية سيادة الدولة .

وهذه النظريات الأربع هي النظريات التي صمدت في ميدان الفكر المالي الحديث ، ولما كانت كل نظرية منها لم تستطع أن تقدم بنفسها مبررا كافيا ، فقد اندمجت كل نظريتين منها في نظرية واحدة ، فتضامنت النظرية الأولى والثانية في نظرية عامة لتقدير الأساس الشرعي لفرضية الضريبة في المجتمعات الرأسمالية المتطورة ، ووقفت نظرية المنفعة كخلفية اجتماعية لنظرية العقد الاجتماعي كنظرية سياسية في هذه المجتمعات ، والمثل تعاونت نظريتا التضامن الاجتماعي وسيادة الدولة لتقدير المبررات الشرعية لفرضية الضريبة فسي المجتمعات الاشتراكية المعتدلة ، وأصبحت نظرية التضامن الاجتماعي هي الخلفية الفلسفية ، كما أصبحت نظرية سيادة الدولة هي الأساس السياسي للنظرية الجامعة فسي هذه المجتمعات .

ونحن عندما نطالع كتب المالية العامة ، نرى أن علماء المالية العامة لا يتصورون وجود ضريبة دون أن يكون لها سبب ، لأن كل التزام في القانون العام أو الخاص يجب أن يكون له سبب ، صحيح أن الدولة لها حق فرض الضرائب ، وأن هذا الحق لا شك فيه ولا منازع حوله ، غير أن الخلاف يبدأ عند البحث عن التكييف القانوني للضريبة ، أي عند البحث عن الأساس الذي يقوم عليه حق الدولة في فرض الضرائب .

وبرجع اختلاف العلماء في تفسير هذا الحق ، إلى عدم اتفاقهم حول تأصيله ، فمنهم من أرجع هذا الحق إلى المنفعة التي تعود على الأفراد بسبب الخدمات العامة ، واستتجوا من ذلك أن عبء الضرائب يجب أن يوزع - عدالة - على الأفراد " كل بحسب حاجته " أي كل بحسب المنفعة التي يصيبها والخدمات التي يحصل عليها من المرافق العامة للدولة . بينما ذهب آخرون ، إلى أن الأساس إنما يرجع إلى انتماء الشخص

" لهيئة اجتماعية معينة " تتمتع فيها الدولة بالسيادة والسلطة ، وأن الأفراد في هذه الهيئة يرتبطون فيما بينهم برابطة التضامن ، ورتبوا على ذلك أن عبء الضرائب يجب أن يوزع على الأفراد بداخل هذه الهيئة " كل بحسب قدرته " أى كل بحسب ثرائه وغناه .

كما يرجع الاختلاف كذلك إلى عدم الاتفاق حول تحديد نطاق " الحق " والواجب " ففي المعسكر الرأسمالى ينظر الناس إلى الملكية الخاصة على أنها حق مطلق لا يجوز الاعتداء عليه إلا بموافقتهم ، وهم لا يوافقون على ذلك إلا إذا كانت المنافع التى يحصلون عليها من وراء هذا الاقتطاع تزيد عن التضحيات التى يتحملونها بسببه أو على الأقل تتعادل معها . وعندئذ يتحول هذا الجزء المقتطع من جانب الحق الطبيعى لهم إلى جانب الالتزام المقرر جبرا عليهم . هذا من ناحية الفرد ، أما من ناحية الدولة ، فإن مقدار ما يتنازل عنه الفرد من الضريبة يصبح حقا لها . وفى مقابل ذلك يصبح عليها التزاما مساويا له فى الدرجة نحو توجيه المبلغ لخدمة دافعه ومنفعته .

أما فى المعسكر الاشتراكى المعتدل ، فإنه لا ينظر إلى الملكية الفردية على أنها حق مطلق ، ولكن ينظر إليها على أنها وظيفة اجتماعية ، أى أنها ملكية مشروطة بتحقيق أهداف المجتمع ورفاهيته ككل . ومن هنا يرون أنه لا بأس من أن تقتطع الدولة — من أموالهم الخاصة قدر أكبر ما يحصلون عليه من منافع شخصية ، وإذا كان هذا الاقتطاع يؤدي إلى خدمات عامة للمجتمع ، لأن ذلك لا بد وأن يؤدي إلى النهاية وفى الزم — الطويل — إلى منافع شخصية لدافعى الضريبة . هذا من جهة الفرد ، أما من جهة الدولة ، فهى لا تتنظر موافقة أفرادها لمصالحها هذا الحق ، مادامت تلزم بتوجيهه للصالح العام .

ونتناول عرض كل من وجهتى النظر هذه فى مبحثين متوالين على النحو التالى :

### المبحث الأول

#### نظرية المنفعة أو نظرية العقد المالى (١)

نادى بهذه النظرية بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر فنادى بها فى القرن السابع عشر هوبز ولوك . واحكم صياغتها فى القرن الثامن عشر جان جاك روسو ، وأخذت بهنما المدرسة التقليدية فى القرن التاسع عشر . ومن أنصار هذه النظرية

أيضا الفيزوقرات ، ومونسيكيو وميرابو وساي وبرودن .

ويقول أصحاب هذه النظرية أن الضريبة ذات طبيعة عقدية ، لأنها تمثل علاقة تعاقدية بين الدولة والفرد . أى أنها تجد أساسها القانونى فى عقد مالى . وصوروا هذا العقد فى صورتى . فقال " مونسيكيو " أنه " عقد بيع أو " عقد مقايضة " . فالفرد يتنازل عن الدولة بجزء من ماله المتمتع بسائر ماله والأمن عليه . وقال ميرابو : أن الضريبة عقد عاجل يشترى به الفرد حماية الجماعة ، وقال آدم سميث : أنه عقد إجارة أعمال . فالدولة تقوم بأداء الخدمات والمرافق للربحية ، والربحية تدفع إليها الضريبة كأجر عن هذه الأعمال وتلك الخدمات . وقال آخرون أنه عقد تأمين ، فالمكلف عندما يدفع الضريبة يؤمن بقسط من ماله على باقيه . وقد أخذت الثورة الفرنسية بهذا الاتجاه ، فقررت الجمعية الوطنية أن : الضريبة هى الدين العام على كل مواطن ، والتمن الذى يتنازل به مزايا الحياصة الاجتماعية . وعموما يرى أنصار هذه النظرية ، أن الضريبة تدفع مقابل النفع الذى يصيب الممول من نشاط الشخص العام . ( ٢ )

والنظرية بهذا الفهم ، تتشعب مع الخلفية الفلسفية للمدرسة التقليدية التى تتمثل فى المذهب الفردى الحر ، وفى مبدأ النفعية الذى قاله بنتام ( ٣ ) ، حيث يحاول الفرد أن يحصل من المرافق العامة على أقصى قدر ممكن من النفعة وفى ذات الوقت يحاول أن يتجنب أكبر قدر ممكن من الألم الذى يشعر به عندما يدفع الضريبة ، ولذا يحاول أن يعارض أى ارتفاع جديد فى الضريبة أو التعرض لأى ضرائب جديدة ، أى أنه يحاول الوقوف بالضريبة عند أدنى حد ممكن . كما تتشعب فى ذات الوقت مع التكيف القائم على افتراض وجود عقد تبادل لى ضمنى بين المكلف والدولة ، يلتزم المكلفون بمقتضاه أن يؤدوا الضريبة للدولة ، ففى مقابل المنافع التى تؤد بها لهم الدولة بمختلف هيئاتها العامة .

كما أنها ليست إلا مجرد تخريج مالى لتلك النظرية التى شاعت بين فلاسفة المذهب الحر ، والتى تفسر نشأة الدولة بالعقد الاجتماعى .

وكما اختلف أصحاب نظرية العقد الاجتماعى فى تكيف طبيعة العقد القائم - افتراضا - بين الحاكمين والمحكومين ، اختلف أصحاب نظرية النفعة التبادلية فى تكيف العقد الذى

يربط بين الدولة والمكلفين ، وجملة آرائهم في ذلك تنقسم إلى ثلاثة نظريات . فبعضهم قال أنه : عقد بيع خدمات أو عقد إجازة أعمال ، وبعضهم قال أنه : عقد شركة وبعضهم قال أنه : عقد تأمين ، على التفضيل الآتى :

### أولا : أنه عقد بيع خدمات أو إجازة أعمال

ومعنى ذلك أن كل فرد في الهيئة الاجتماعية ، يمكن تصويره - في إطار العقائد المفترضة - على أنه الطرف المشتري لما تنتجه الدولة من خدمات ، أو تصويره على أنه الطرف المنتفع بما تؤديه الدولة من أعمال نافعة . وفي الجهة المقابلة ، يمكن تصور الدولة على أنها الطرف البائع لما تنتجه من خدمات ، أو المؤجرة لما تؤديه من منافع . وعلى ذلك تكون الضريبة هي المقابل الذى يدفعه المواطن للدولة ثمنا أو لإيجارا لما يحصل عليه من خدمات ومنافع . ويتفرع عن هذا التأويل بعض النتائج منها :

١ - أنه يجب أن تكون الضريبة مساوية لل منفعة التى يحصل عليها المكلف . فإذا حصل شخص ما على ضعف ما حصل عليه شخص آخر من منافع ، وجب عليه أن يدفع للدولة - من الضرائب ضعف ما يدفع الآخر . ولذا أطلق الكتاب الألمان على هذه النظرية باسم " نظرية المساواة " . ويمكن قياس المنفعة التى يحصل عليها كل فرد بمقدار الدخل الذى يحققه فتزداد المنفعة بازدياد الدخل وتنقص بنقصانه ، ويترتب على ذلك أن تتناسب الضريبة مع الدخل .

٢ - ويترتب على اعتبار الضريبة ثمنا للسلعة أو الخدمة ، أن يتحدد هذا الثمن بنفقة إنتاج السلعة أو الخدمة ، وأى زيادة على هذه النفقة يعتبر اعتداء على الملكية ، وعليه يجب أن تقتصر الضريبة على تمويل النفقات العادية دون النفقات غير العادية .

٣ - ويترتب عليه أيضا ، أنه كلما ازدادت الكمية المشتراة من السلعة أو الخدمة زاد ثمنها بنفس النسبة ، ويستوجب ذلك بالتالى ضرورة الأخذ بالضريبة النسبية لتحقيق العدالة . وتأسى على هذا المنطق ، هاجم كثير من الكتاب في عهد الثورة الفرنسية - وخاصة أولئك الذين كانوا يمارسون تأثيرا كبيرا على قرارات الجمعية الوطنية - الضريبة التصاعدية باعتبارها ضريبة غير عادلة . وبالإضافة إلى ذلك ، اعتبر هؤلاء الكتاب

الضريبة التصاعديّة معطلة لنمو الثروة ، ووصفوها بأنها جعلت تكاسل وعقوبة على النجاح .  
 ٤ - أنه يجب على الدولة أن تتوسع في فرض الرسوم لتمويل نفقاتها من المنتفعين بالخدمات العامة مباشرة ، فمثلا يجب أن تغطى نفقات التعليم بالرسوم الدرا سي ونفقات التسجيل برسوم الشهر العقارى ، ونفقات التقاض بالرسوم القضائية وهكذا . . . . . ويجب ألا تلجأ الدولة إلى فرض الضرائب الا لتغطية نفقات المرافق العامة التى يصعب تجزئتها . . . . .  
 وتحديد قيمة وحداتها كنفقات البوليس والدفاع وغيرها . . . . .

نقد النظرية :

واضح أن التخريج السابق خاطئ من عدة وجوه :

أولها : لو قلنا بأنه عقد إجارة أو عقد بيع أو بدل ، لتعذر علينا إيجاد الموازنة بين سببى هذا العقد ، أى بين الخدمة التى تؤدىها الدولة للمكلف ، والأجر - أو البديل - الذى يؤد به المكلف للدولة . وفى أغلب الأحوال يكون القياس مستحيلا . إذ كيف يمكن أن نقيس مقدار النفع الذى يحصل عليه كل فرد على حده من مرافق غير قابلة للتجزئة ، كمرفق الأمن والمدل مثلا ، أو من مرافق غير ظاهرة النفع المباشر ، كالتمثيل الدبلوماسى والقنصلى ، أو رعاية الفنون .

ثانيها : وحتى لو تبصر تعدد النفع التى يحصل عليها كل فرد من خدمات الدولة فبان تطبيق هذه النظرية يؤدى إلى مظالم لا حدود لها ، لأن هناك من الخدمات ما يوجب - - - - - أغلبه إلى الطبقات الفقيرة ، وإنشاء المستشفيات والملاجئ والمستوصفات والتعليم بالمجان وغيره . وتطبيق النظرية يؤدى إلى تحميل الفقراء بضرائب مادية للقدر الذى يحصلون عليه من تلك الخدمات ، وهذا مستحيل ، لعدم تساوى البذل مع المقدرة التكبيفية للفقراء . والحقيقة أن الذين يستفيدون من هذه المرافق هم الفقراء ، وهم معفون من الضرائب لفقرتهم ، بينما بدفع الأغنياء تكاليف تلك الخدمات وهم لا يستفيدون منها .

ثالثها : هذه النظرية لاتصلح سندا لتبرير التزام الجيل الحاضر بأداء الديون السيئى عقدتها الدولة لمصلحة الجيل الماضى ، دون أن يستفيد منها أبناء الجيل الحاضر .

### ثانيا : أنه عقد شركة

إزاء عجز النظرية السابقة ، نشأت نظرية ثانية ، حاصلها أن الهيئة الاجتماعية شبيهة بشركة مساهمة - أو نقابة إنتاج كبرى . وداخل هذه الشركة أو النقابة ، يقسم كل فرد بعمل معين . ففريق يعمل بالزراعة ، وآخر بالصناعة ، وثالث بالتجارة وهكذا . وكل فرد يتحمل بجانب النفقات الخاصة بإنتاجه - نفقات عامة تؤدبها عنه الدولة التي تعتبر بمثابة مجلس إدارة الشركة أو النقابة - ومن هذه النفقات مثلا : إنشاء وإدارة قوصبانسة الطرق والكبارى ، والمصارف والترع والجسور والأمن العام والعدالة ، وغيرها . وعلى ذلك يجنب أن يساهم كل مواطن فى رأس مال الشركة بنصيب من الأسهم يتفق مع رأس ماله ، وثروته ، ودرجة يساره ، وذلك تصبح الضريبة التي يدفعها المواطن ، متعادلة مع قدرته التكبفية كما تحدد نفقة الإنتاج على أساس من عوامل الإنتاج مضافا إليها ما يدفعه المشروع من ضرائب ومن هنا يجذ أصحاب هذه النظرية فرض الضريبة على رأس المال وليس على الدخل .

نقد النظرية :

ولاشك أن هذا التخرج يعتبر كذلك - تكيفا خاطئا لأنه يفترض مقدما أن المنفعة التي تعود على الفرد - نتيجة خدمات الدولة تكون بنسبة رأس ماله ، مع أنه ليس هناك ما يدل على أن ما تنفقه الدولة لحماية الأغنياء ، أكثر مما تنفقه لحماية الفقراء . ولأن الإنتاج وتكوين الثروات ، ليسا السبب الوحيد فى وجود المجتمع ، وليست الجماعة مجرد مجموعة مصالح مادية مشتركة فقط ، وإنما مصالح معنوية أيضا . ولا يمكن اعتبار كل نفقات الدولة تكاليف عاوة للإنتاج القومى . والواقع ، أن الفكرة العديثة للدولة ، هى أنها ليست شركة مساهمة ، وإنما هى أسرة كبرى .

### ثالث : أنه عقد تأمين

إزاء عجز النظريتين السابقتين ، نادى فريق ثالث بأن التكيف القانونى للعقد هو : أنه عقد تأمين . فقال " مونتسكيو " : أن الضريبة هى ذلك الجزء الذى يدفعه كل فرد من ماله للتأمين على الجزء الباقي أو للانتفاع به على وجه أفضل . وقال " هومز " : أن الضريبة هى ثمن الأمان والسلام ، وقال " ميرابو " أن الضريبة ليست الا جعلا للحصول على حماية التنظيم الاجتماعى .

ويترتب على هذا التصور :

١ - أن يصبح المكلف مؤمنا عليه في ثرواته وأمواله وأدوات إنتاجه ، وأن تصبح الدولة هي المؤمن لديها ، وذلك تكون الضريبة السنوية هي : قسط التأمين السنوي ، الذي يدفعه المكلف للدولة طبقا لعقد التأمين الافتراضى نظير ما تقدمه له من أمان وضمان وحماية .

٢ - أن قسط التأمين - أى الضريبة السنوية - يجب أن يكون متناسبا تناسبا طرديا مع قيمة الأموال التى يملكها المكلف ، أى مع قيمة الشئ المؤمن عليه . وبالتالى يجب أن تفرض الضريبة على رأس المال والدخل معا .

نقد النظرية :

وقد وجه لهذه النظرية عدة انتقادات أهمها :

أولا : أنها تحصر وظيفة الدولة في نطاق ضيق لا يتسع إلا لمجرد المحافظة على الأمن وضمان حماية الأنفس والأموال ، وهو ما ينادى به المتطرفون من أنصار المذهب الحسرى ، ولكنه يخالف الواقع . لأن الدولة في العصر الحديث ، تتدخل في توجيه معظم شئون الأفراد لإقصادية والاجتماعية أخذا بالاتجاه الاشتراكي ، والاقتصاد الموجه ، وخطط التنمية .

ثانيا : لا شك أن هناك فرقاً أساسياً بين الدولة ومؤسسات التأمين ، فمؤسسة التأمين ملتزمة أساساً بتمويض المتعاقدين معها عن الأضرار والخسائر التى تتعرض لها أموالهم بسبب أو لآخر ، بينما لم تقم أية دولة من دول القوميات الحديثة - حتى الآن - بتمويض موليها عن خسائرهم . وأن كانت في بعض الأحيان - تقوم بتقديم مساعدات مالية للأفراد في حالات الكوارث الجماعية : كالحروب والسيول والفيضانات ، والمجاعات ، والزلازل والبراكين وغيرها .

اعتراض عام على نظرية المنفعة

ينقل لنا الدكتور عاطف صدقي أوجه هذا الاعتراض في عدة نقاط أهمها :

١ - بنيت هذه النظرية ، أو بعبارة أدق ، قيست على نظرية العقد الاجتماعى التى ثبت خطأها . فالدولة لم تنشأ نتيجة لاتفاق تعاقدى كما أنه لم يثبت من الناحية التاريخية



وجود مثل هذا العقد الاجتماعي ، ولا حتى ضمنا . والقول الأقرب إلى الصواب : أن الدولة نظام نشأ من تلقاء نفسه ، تحت ضغط الضرورة ، ومستلزمات الحاجة .

ومن الناحية الضريبية البحتة ، لا يمكن أن يكون هناك محل لأي اتفاق مالي . فالضريبة تفرض وتجبى جبرا عن الأفراد . ولا يستطيع أى شخص أن يمتنع عن الانضمام لهذا الاتفاق بتنازله عن الخدمات التى تقدمها الدولة . ولا ينفع فى هذا الخصوص ، القول بأن الضريبة تعتبر مساهمة اختيارية ، لأن الأمة ترضى بها عند موافقة ممثلى الشعب عليها . فمن ناحية : يمكن أن يكون الشخص ممولا دون أن يكون ناخبا . أو حتى مواطنا . ومن ناحية أخرى : فالأغلبية هى التى تقرر فرض الضريبة ، وعلى الأقلية أن تدفع الضريبة حتى ولو لم توافق عليها .

٢ - قد تعقد الدولة قروضا تغد الأجيال الحاضرة دون الأجيال القادمة رغم أن هذه هى التى تقوم بخدمة الدين العام عن طريق الضرائب أساسا . والقول بأن الضريبة هى مقابل للخدمات التى تقدمها الدولة للأفراد ، قد يؤدي إلى إسقاط التزام الأجيال المستقبلية بخدمة الدين العام ( الأصل والفوائد ) ما يتعارض مع مبدأ استمرار شخصية الدولة ، ووجوب وفائها بكامل التزاماتها مهما بعد وقت نشأتها .

٣ - قد تحسن الدولة استخدام حصيله الضرائب ، ولكنها قد تسيء استخدامها بحيث لا يعود من ورائها أى نفع على الجماعة . والقول بأن الضريبة تدفع فى مقابل المنافع التى يحصل عليها الأفراد من وجود الدولة ، قد يؤدي بنا إلى القول بعدم التزام الأفراد بتحمل أعباء نفقات حكوماتهم متى كانت هذه النفقات لا تعود عليهم بفائدة ما ، وأنه بمكسب الامتناع عن دفع الضرائب اللازمة لتمويل مثل هذه النفقات ، وفى ذلك من الفوضى ما لا يحتاج - من جانبنا - إلى أى تعليق ، فالضريبة لا تستخدم فقط لتغطية الخدمات التى تؤدىها الدولة ، وإنما أيضا لتغطية نفقات أخطائها .

٤ - إذا كانت الضريبة تعتبر ثمنا لخدمات الدولة ، فإن هذا الثمن يجب أن يكون واحدا بالنسبة للجميع . ولكن من الملاحظ ، أن الضريبة تختلف - كقاعدة عامة - تبعا للقدرات التكبيلية للممولين ، وعلى هذا الأساس ، لا يمكن أن تعتبر الضريبة ثمنا ، إلا إذا قيل أنها " ثمن سياسى " تقتضيه الدولة لتيسير المرافق العامة . وواقع الأمر أن كثيرا من أنصار فكرة " الضريبة ثمن " كانوا من أنصار " الضريبة النسبية " ضد " الضرائب التصاعدية " .

وعلى الرغم من أن " ساي " قد أخذ الضريبة على أنها ثمن خدمة ، وهو ما يفسر  
نسبية الضريبة ، إلا أنه قد رأى أن الضريبة النسبية تصدم العدالة لأنها أكثر عبثاً على الفقير  
منها على الغنى . بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك ، فقرر أن الضريبة التصاعدية هي  
وحد ها الضريبة العادلة . وأنه من المحتمل أن يكون ذلك هو ما دفع " سميت " إلى القول  
بأنه من المنطق أن يحاهم الغنى في الأعباء العامة ليس فقط بنسبة دخله بل بنسبة أكبر .

٥ - ويضيف إلى ذلك بعض علمائنا سبباً آخر ، وهو أنه لا يمكن الأخذ بنظرية المنفعة ،  
في حالة رعاية الدولة المقبحين في الخارج وليست لهم أملاك في دولتهم الأصلية ، فالتزامهم  
بدفع الضريبة لا يمكن أن يكون أساسه المنفعة . ذلك أن الدولة تقدم خدماتها للأفراد  
لا بوصفهم دافعي ضرائب ، لكن بوصفهم أفراداً تابعين لها بجنسيتهم أو محل إقامتهم ،  
ومن حقهم عليها التمتع بقدر معين من التدخل الحكومي في مجالات الصحة أو التعليم  
أو القضاء أو المواصلات إلى غير ذلك من أوجه المنافع العامة .

## المبحث الثاني

### نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعي

يقول أنصار هذه النظرية ، أن الأساس الحقيقي للضريبة - ليس عقدا قائما بين الدولة والفرد - وإنما هو : " الضرورة " من جهة ، " والتضامن الاجتماعي " من جهة أخرى . فكما أن الدولة ضرورة اجتماعية لإمداد المواطنين بالمنافع والخدمات العامة والمعنوية المختلفة ، فإن الضريبة أيضا ضرورة اجتماعية اقتضت فرضها حاجة الدولة إلى الأموال اللازمة لأداء هذه الخدمات وتلك المنافع - ولذا تفرض الدولة ما تشاء من الضرائب على جميع الخاضعين لها بما تتمتع به من صفة السيادة والسلطان ، وذلك تصبح الضريبة أحد خصائص " السيادة القومية " . وعليه فلا تقتصر الضريبة على تحقيق " الصالح الخاص للأفراد " ، بل تتمدد ذلك إلى اشباع " الحاجات العامة للجماعة " ككل . وهي بهذه الصورة تحقق التضامن الاجتماعي بين أفراد المجتمع بعضهم ببعض ، وبين أفراد الجيل الماضي والجيل الحاضر والأجيال المقبلة . وعلى أعضاء الجماعة أن يكفلوا - كل بحسب قدرته التكليفية - توفير المبالغ التي يحتاجها الدولة لمجابهة الإنفاق العام .

وقد مرت نظرية التضامن الاجتماعي وسيادة الدولة بثلاثة مراحل ( ٦ ) :

المرحلة الأولى : مرحلة التضامن الاجتماعي القائم أصلا على معيار " رابطا للتجسمة " والذي يقترن بسيادة الدولة على رعاياها والتالي تأسيس حكمها في فرض الضريبة .

المرحلة الثانية : مرحلة التضامن الاجتماعي القائم على معيار " التجسمة الاجتماعية " حيث أدى تطور وسائل المواصلات ، وحرية انتقال الأموال والأشخاص إلى تلاشى التشريعات التي تفرق بين الوطني والأجنبي تدريجيا ، بحيث أصبح الأجنبي المقيم إقامة عادية ومستمرة يبلد تابعاً لها من الناحية الاجتماعية ، والتالي خضع للأعباء الضريبية المقررة بموجب قوانينها أسوة بالمواطن العادي .

المرحلة الثالثة : مرحلة التضامن الاجتماعي القائم على معيار " التبعية الاقتصادية " وهو المعيار الذي يخول للدولة حق فرض الضرائب على دخل الأجنبي وثروته وأنشطته الاقتصادية

الموجودة بداخل إقليم دولة غير دولته ، حتى ولو لم يكن مقيما بها إقامة عادية أو مستمرة ، وذلك بسبب تمتع دخله وثروته وانشطته بحماية هذه الدولة وواقعا تحت سيادتها .

ويترتب على الأخذ بهذه النظرية النتائج الآتية :

١ - أن الضريبة نظام قانوني ، وأن للمشرع تعديله في أى وقت .

٢ - أن جميع افراد المجتمع ملزمون بدفعها ، وطنيين كانوا أم أجانب بصرف النظر عن سن أى فائدة شخصية تعود عليهم من الخدمات العامة ، ولا يعفى من دفعها سسوى غير القادرين .

٣ - أن نصيب كل فرد من الضريبة يتحدد بمقدرته على تحمل الأعباء العامة .

٤ - أن الاجيال الحاضرة تتحمل أداء القروض التى عقدتها الاجيال السابقة تأسيسا على مبدأ التضامن الاجتماعى .

## الفصل الثانى

### مشروعية الضريبة فى الاسلام

#### المشروعية الاسلاميه العليا والمشروعية الضريبية

بمطالعة كتب السيرة ، نجد أن الدولة الاسلاميه الاولى ، التى أقامها النبى - ص - بالمدينه ، تأسست على عقدين رئيسيين هامين :

العقد الأول هو عقد بيعة العقبة : وقد عقده النبى - ص - مع طلائع المسلمين الأوائل من يثرب قبل الهجرة على مرحلتين :

المرحلة الاولى : أسفرت عن بيعة العقبة الصغرى التى بايع فيها الأنصار رسول الله على التمسك بأهداف الإسلام الأولى توطئة لإقامة دولة لإسلام فى يثرب .

روى عباد بن الصامت : ( بايعنا رسول الله ليلة العقبة الأولى على أن لا نشارك بالله شيئاً ، ولا نسرق ولا ننزى ولا نقتل أولادنا ولا نأتى ببهتان نقتربه بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيه فى معروف ) ( ١ )

ومن هذا النص يحتبين لنا أنهم تعهدوا لصاحب الدعوة بتحقيق الهدفين الأولين من أهداف المشروعية الإسلامية العليا وهما :

١ - الوجدانية وعدم الاشرار بالله .

٢ - العدل باتباع فضائل الإسلام العامة كأساس أخلاقى للمجتمع الجديد .

المرحلة الثانية : وقد أسفرت عن بيعة العقبة الكبرى .

روى جابر بن عبد الله عن النبى - ص - قوله ( تبايعونى على السمع والطاعة فى النشاط والكسل ، والنفقة فى العسر واليسر وعلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن تقوموا فى الله لا تخافون لومة لائم - وعلى أن تتصرونى فتضعونى - إذا قدمت عليكم - مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبنائكم ، ولكم الجنة ) ( ٢ )

ومن النص يتضح لنا أن استكمال البيعة تم على أساس تحقيق باقى الأهداف العليا للمشروعية الإسلامية وهى :

١ - استجلاء مقاصد الشرع في حماية المجتمع الإسلامي الناشئ من أجل تحقيق مصالحه ودرء الفساد عنه .

٢ - التضامن الإسلامي على هيئة جماعة متحدة في مواجهة كل التحديات لدرجة انتهت عند التطبيق العملي إلى عقد الإخاء الأول بين المهاجرين والأنصار .

العقد الثاني : هو عقد السلام الاجتماعي مع يهود المدينة : أنجزه الرسول الأمين مع اليهود الذين قبلوا ذمة رسول الله وارتضوا قبول الرعاية الإسلامية وأن يشكلوا مع المسلمين أمة واحدة تعمل على رعاية الحقوق العامة والخاصة ، وتقر الحريات العامة دون ظلم أو بغي : وتدافع عن الدولة الناشئة ضد أي عدوان خارجي أو داخلي ، وتحسد التزام المواطنين جميعاً من حيث نصيبهم في تحمل الأعباء العامة . وقد جاء ضمن بنود هذا العقد : (٢)

• وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ماداموا بحاربين .

• وأن يهود بني عوف آمن من المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم .

• وأن يهود بني النجار والحارث وساعدة الخ •• مثل ما لليهود بني عوف .

• وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن ببنيهم النصر على من حارب

هذه الصحيفة .

• وأن ببنيهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم •••

• وأن ببنيهم النصر على من دهم يشرب .

• وأن من خرج آمن ومن بقى بالمدينة آمن إلا من ظلم وأثم •••

والإيمان في نصوص العقد ، تجد أنه كعقد العقبة الكبرى ، استهدف تحقيق

نفس الغايتين .

١ - التضامن الاجتماعي على هيئة أمة متحدة من المسلمين وغير المسلمين لمواجهة كل التحديات .

٢ - تحقيق مصالح المجتمع الإسلامي الناشئ ودرء الفساد عنه .

والذي يلتفت النظر في هذين العقدَيْن التاريخيين ، أنهما نصا في صلبهما على

الواجب المالي المقرر على المواطنين - مسلمين وغير مسلمين - لمجابهة الإنفاق العام .  
فنص عقد العقبة على " النفقة في العسر واليسر " ونص العقد مع اليهود على " أن اليهود  
ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم " .

وأخيرا نقف على العناصر المكونة للعقدين فنجد أن :

١ - الطرف الأول : فيها هم الأنصار واليهود ( المواطنون المؤمنون للدولة الإسلامية  
الأولى بالمدينة ) .

٢ - الطرف الثاني : النبي - ص - رئيس الدولة الإسلامية الأولى .

٣ - موضوع العقد : تضامن المجتمع ماديا واجتماعيا من أجل تحقيق مصالحه في حدود  
المشروعية الإسلامية العليا . وقد عبر العقدان عن التضامن المادي بكلمة " النفقة " .  
وعن التضامن الاجتماعي باصطلاح " أمة من المؤمنين " .

ومن هذه العناصر يتبين لنا أخيرا أن المشروعية الضريبية في الإسلام لها سندان :

السند الأول : سياسي وهو العقد .

والسند الثاني : اجتماعي وله جانبان : ١ - تضامن الأمة ٢ - رعاية مصالحها العامة .  
وهذه الأسانيد هي العناصر المكونة للمشروعية الضريبية في الإسلام : العقد والتضامن -  
والصالح العام . نحاول توضيح معالمها في هذا الفصل بمون الله في ثلاثة مباحث : تخصص  
الأول ، لتوضيح العلاقة بين المشروعية الضريبية ، والنظريات الضريبية . والثاني ، نشرح  
فيه أصول نظرية المنفعة والعقد المالي في الفكر الإسلامي ، والثالث نستجلى فيه أصول  
نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعي في الفكر الإسلامي .

## المبحث الأول

### بين المشروعية والنظرية في الفقه المالي الاسلامي

( ٤ )

يقول بعض علمائنا الأجلاء أن الفقهاء المسلمين لم يحاولوا صياغة نظرية عامة لتبرير حق السلطة في فرض الضرائب . وربما كان هذا القول صحيحا إذا كنا بصدد البحث عن صياغة فنية لفظية للنظرية لا أكثر ولا أقل . لأننا سنعلم - بعد قليل - أن الفقهاء المسلمين وضعوا أيديهم على هذه النظريات وحددوا إطارها ، وإن كانوا لم يهتموا ببلورتها فمسي صياغة اصطلاحية وذلك لعدة أسباب أهمها :

أولا : أن البحث عن حق الدولة في فرض الضرائب - وخاصة في النظم المذهبية الدينية - يعتبر مسألة تتبع من الغف الذهنى ، وهى نوع من الجدال العقيم الذى نهى الله عنه بقوله : ( ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ) (١) وزاد الرسول - ص - عليه تأكيداً فى حديث طويل جاء فيه :

" ذروا المراء لقللة خيره

" ذروا المراء فان نفعه قليل

" ذروا المراء فانه يورث الشك ويحبط العمل .

ثانيا : أن حق الدولة الإسلامية في فرض الضرائب يختلف اختلافاً بينا عن حق الدول ذات النظم الوضعية في هذا الشأن من عدة جوانب :

١ - ففي النظام الإسلامى ، لا تقوم الدولة - مثله في مؤسساتها وتنظيماتها السياسية - بإنشاء التكاليف المالية ، أو غيرها من التكاليف التى تعتبر دعامة من دعائم النظام . وإنما الذى يضع هذه التكاليف هو الله وحده ، لأنه صاحب الحاكمية المطلقة فمسي الإسلام ، وهو المشرع الأول لكل التكاليف الأساسية الواردة به .

٢ - وفي النظام الإسلامى ، يختلف مفهوم السلطة التشريعية اختلافاً كاملاً عن مفهوم السلطة التشريعية في المجتمعات السياسية الحديثة . ففي النظام الإسلامى ، ليس من حق السلطة التشريعية - بعد النبى - ص - أن تضع قوانين منشئة لحق أو لواجب



جديد • وإنما تختص فقط بالكشف عن التكليف والحقوق الثابتة بالكتاب والسنة • أى تختص بمهمة الاستنباط والقياس - بواسطة الأدلة الشرعية المختلفة - لمعرفة الحدود المشروعة لهذه التكليف وتلك الحقوق من مصادرها الأصلية : القرآن والحديث •

لهذين السببين نجد أنه لا خوف إذن • من فرض هذه التكليف • والتالى فليس ثمة ما يدعو الى البحث عن نظرية تحد من سلطة الدولة فى إنشائها أو تحديد نطاقها أو تعديله • ثالثا : أن الحق المالى فى شريعة الإسلام • يختلف عن الحقوق المالية فى الشرائع الوضعية • ونلتزم ذلك عند مطالعتنا للقواعد التى وضعها علماء أصول الفقه • فهؤلاء يعرفون الفرائض المالية المقررة فى الإسلام - على اختلاف أنواعها - بأنها حقوق لله - تعالى - الذى أصدر أوامره باقتضاها جبرا عن المكلفين إذا لم يقوموا بأدائها اختيارا عن أنفسهم • كما حدد نطاقها ووسائل تقديرها وجبايتها • ومن العيب أن تنشأ مجالات نظرية حول تبرير حق الله - جل شأنه - فى فرض الضرائب • كذلك النظريات التى ظهرت فى المجتمعات ذات النظم الوضعية • لأن هذه النظريات نشأت - فى الأصل - لمقاومة السلطات السياسية • والحد من شططها فى ابتزاز أموال الناس • ولذا كان الإنسان ظلوما جهولا • فإن الله حكيم عليم لا يتصور محظوم أو جور • وفى ذلك يقول الحق عن ذاته :

- ( وما أنا بظلام للعبيد ) ( ٦ )

- ( وما الله يريد ظلما للمباد ) ( ٧ )

- ( إن الله لا يظلم مثقال ذرة ) ( ٨ )

- ( إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن أكثر الناس أنفسهم يظلمون ) ( ٩ )

رابعا : أن المفهوم العلمى لكلمة " نظرية " يعنى احتمال صحة علاقة قائمة بين الأشياء دون أن يرقى هذا الاحتمال إلى حقيقة علمية ثابتة ثبوتا يقينيا • فهى مجرد افتراض جدلى قابل للصحة أو للخطأ • للإثبات أو للإنكار • ولكن • عندما تتحقق صحة النظرية • يكسل طرق البحث العلمى المعروفة لنا • ويشهد بصحتها جميع الأطراف • وتنطبق انطباقا كليسا مع الحقائق العلمية الأخرى • تتحول النظرية الفرضية إلى قانون علمى ثابت •

ومن هنا نرى أن صياغة القانون إلهي ، الثابت ثبوتاً يقينياً لا مطعن عليه ، يعنى الهبوط به من درجة الكمالات المطلق إلى درجة الكمال النسبي ، وهو ما يتنافى مع أصل من أصول الدين الذى يقضى بالتسليم المطلق بكل أحكام الله وصحة كل ما يصدر عن الجلالة من قوانين وتوجيهات •

خامساً : أن النظريات التى تمخض عنها الفكر الانسانى فى مجال العلوم الاجتماعية ، تقف دائماً كتصوير خيالى افتراضى سبق لما يجب أن تكون عليه العلاقات المتشابكة بين مختلف جوانب المجتمع ، وعلى المجتمع بعد ذلك أن يلتزم بهذا التصور المثالى عند التطبيق • ولكن عند ممارسة المجتمع للتطبيق ، يتبين له شطط هذا التصور أو قصوره فى بعض جوانب النظرية ، فيضطر إلى اجراء موازنة مستمرة بين النظرية والتطبيق ، ونتيجة لهذه الموازنة تتنازل النظرية - بمرور الزمن - عن بعض تصوراتها ، كما يتنازل التطبيق عن بعض نظمته ، وفى جميع الحالات لا تحدث موازنة كاملة بين النظرية والتطبيق ومع ذلك تظل النظرية - هى مصدر الوحي والإلهام لكل قوانين المجتمع ونظمه ، حتى يتولد عن الفكر الإنسانى نظرية أخرى تطرد النظرية الأولى وتحل محلها سواء تم ذلك بأسلوب سلمى أو دموى ، وما حدث للنظرية الأولى تتمعرض له النظرية الوليدة وهكذا تسبب النظريات الاجتماعية نفسى توجيه مجتمعاتها لبناء نظمها على رمال متحركة •

أما فى الإسلام فالأمر يختلف تماماً • لأن تصور غايات المجتمع ونظمه ليست نابعة من خيال الناس ، وإنما هى محددة من قبل الخالق - جل شأنه - بما يتناسب والقطرة البشرية ثم هى - فى ذات الوقت - مزودة بوسائل الوصول إليها ، أى بالنظم والتشريعات الكفيلة بتحقيقها • ومن هنا يحدث التطابق التام بين المشروعية العليا والشرعية ، أى بين الهدف الأسى والنظام ككل • وفى إطار هذه الدائرة ، يحدث تطابق مماثل بين المشروعية الفرعية والنظم المقابلة لها كالمشروعية الضريبية والنظام الضريبى •

ولذا نفضل اصطلاح " المشروعية الضريبية " عن اصطلاح " النظرية الضريبية " • ولما كان الغزو الفكرى الأجنبى قد حاصر عقول جيلنا المثقف بنظرياته الوافدة من الشرق والغرب ، رأينا ، يتساءل عن نظريته الإسلامية كدرع أمان ضد هذا الغزو المتسلط ، ومن هنا نرى أنه لا بأس من تنظير المشروعية الضريبية • والمسألة لا تعدو أن تكون المشروعية الضريبية فى شوب

### الاصطلاحات العلمية المعاصرة لا أكثر ولا أقل •

ومع ذلك ، وشئ • بسيط من البحث والدرس ، نجد أن الفقه الاسلامى - سواء الفقه العام أو الفقه المالى المتخصص - لم يفته أن يشير إلى هذه النظريات ، بل استطاع - كما سبق القول - أن يضع يده عليها بكل أبعادها • ومن هنا يمكن القول - بكل ثقة - أن مفتاح هذه النظريات ، وجد • علماء الاجتماع والفلاسفة والمالبون فى الفقه الإسلامى ، ونقله المستشرقون عنهم لعلائهم ليصنعوا منه شعارات وستائر وواجهات أكثر تزينا ولعمانا • ولا بأس ، فقد أدت هذه النظريات دورا هاما فى تقييد النظم المالبة بالوضعية ، لأنهم كانت بمثابة الأزمة فى يد الفارس لكبح جماح السلطة الطاشنة •

وللبرهنة على ذلك ، نبسط الأمر فى بحثين : نعرض فى البحث التالى الأصول -  
الإسلامية لنظرية المنفعة ، والذي يليه نعرض فيه الأصول الإسلامية لنظرية التضامن الاجتماعى وسلطة الدولة •

## البحث الثانى

### أصول نظرية المنفعة والعقد المالى فى الفقه الاسلامى

يقول البعض : " أن الاسلام لم يكن بحاجة للتصور الذى لجأت إليه نظرية المنفعة على أساس العقد ، وافترضه وجود عقد فى صورة من الصور ( ١٠ ) .

والواقع أن نظرية العقد المالى تجد أساسها فى الفقه المالى الإسلامى قبل ظهورها فى الفكر الحديث بما يقرب من عشرة قرون . وتتحدد النظرية فى الفقه الإسلامى بثلاثة عقود هى : عقد الإمامة ، وعقد الذمة ، وعقد الأمان . الأول يعطى التبرير الشرعى للمسوارد المالية المقررة على جميع المكلفين ، مواطنين ومستوطنين ، مسلمين وغير مسلمين . والثانى يعطى التبرير الشرعى للضرائب المقررة على المواطنين غير المسلمين . والثالث يعطى التبرير الشرعى <sup>للمقرضين</sup> للمستوطنين ذوى الإقامة غير الدائمة بالديار الإسلامية . نستعرضها بايجاز على النحو التالى :

#### أولا : نظرية عقد الإمامة

هذه النظرية ليست وليدة خيال الفقهاء المسلمين ، ولكنها تكيف فقهاء لعقد العقبة ، ووليدة القياس عليه . أى أنها استنباط مباشر من السنة النبوية الشريفة وتأويل سياسى لها . وقد تحدثوا عنها قبل أن يتحدث فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر عن نظرية " العقد الاجتماعى " بعدة قرون . ويقرر علماء الفقه الإسلامى - بعد بحوث مستفيضة ، أن الإمامة تعتبر عقدا . وفى هذا يقول الدكتور ضياء الدين الرئيس : " أجمع مجتهدو الفقه سرق الإسلاميه كلها - ماعدا الشيعة - على أن طريق ثبوت الإمامة هو " الاختيار والاتفاق " - لا " النص والتعيين " - وقد صاغ الفقهاء ذلك فقالوا : أن الإمامة عقد . وبحث الدكتور عبد الرازق السنهورى فى كتابه الخلافة ( باللغة الفرنسية ) طبيعة عقد الإمامة كما عرضها علماء الشريعة ، فقال عنه أنه عقد حقيقى بين الإمام والأمة مستوفى لجميع الشروط القانونية مبنى على الرضا ، والغرض منه أن يكون المصدر الذى يعتمد الإمام منه سلطته . كما أشار إلى ادراك مفكرى الإسلام من أن الحاكم - أو الرئيس - يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها

نتيجة لتعاقد حربيهما ، وذلك تكون الأمة مصدر السلطات (١١) .

وقبل ذلك قال الطوردي (١٢) : " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا " وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع " وقال في موضع آخر " عقد مراضاء لا بدخله إكراه ولا إجبار " وقال " ولو تفرد بأمر الخلافة أحد الناس ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى أن إمامته لا تتعقد إلا بالرضا والاختيار ، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له ، فان اتفقوا أتوا ، لان الإمامة عقد لا يتم إلا بعقاد " (١٤) وعدد الواجبات المخططة بالإمام ومنها : " جباية الفى " والخراج والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف " وذلك في نظير واجب مقابل على الأمة وهو " الطاعة والنصرة " للإمام ما لم تتغير حاله . (١٥)

وقال ابن حزم في المحلى : الإمام إنما جعل ليقم للناس الصلاة ، ويأخذ صدقاتهم ، ويقيم حدودهم ، ويمضى أحكامهم ، ويجاهد عدوهم وكل هذه عقود " (١٦)

وهذا الذى قاله فقهاء المسلمين لا يخرج عنه نظرية روسو الفرنسى . اهتدى اليه فقهاءنا وسطوا القول فيها . وكان كل فرد من الرعية يعرف أن الحاكم وكيل عنه ، لا يجوز له التصرف إلا في حدود ما وكل فيه . بل وصل الأمر الى أن خاطبه بعضهم بقوله " السلام عليكم أيها الأجير " (١٧)

واذا كان روسو يعتبر في نظر الأوربيين أباً للديموقراطية الحديثة ، وكتابه " العقد الاجتماعى " يعتبر انجيل الثورة الفرنسية ، فان فقهاء المسلمين قد وصلوا لنظرية العقد وعرفوها قبله بمئات السنين . واذا كان روسو وهويز ولوك ومن جرى مجراهم قد أقاموا النظرية على فرض خيالى لم يثبت وجوده ، فان فقهاءنا حين تكلموا عن نظرية العقد تكلموا عن نظرية لها ماض تاريخى ثابت من السنة النبوية ومن تدرج الأمة الإسلامية منذ عهد رسالته الذهبى في زمن الخلفاء الراشدين (١٨) .

والنص في عقد البيعة الكبرى على النفقة في العسر والبسر ، والنص في عقد الإمامة على التزام الإمام بجباية الفى ، والخراج والصدقات وما جرى مجراها هو مفتاح نظرية العقد المالى في النظام الديمقراطي المعاصرة مع فوارق جوهرية سنأتى عليها بعد قليل .

## ثانيا : نظرية عقد الذمة

وتقسم هذه النظرية رعاية الدولة الاسلامية ( غير المسلمين ) الى قسمين :

( القسم الاول ) المعاهدون : أى الذين يتعهدون بالطاعة والخضوع للدولة الاسلامية من غير حرب - أو فى اثناء الحرب - ويتعهدون معها شروطا معلومة . وهؤلاء يقضون القانون الإسلامى فى أمرهم أن يعاملوا بحسب ما عقد منهم من شروط الصلح . ( ١٩ )

وقد أصدر النبى - ص - العديد من العقود والوثائق السياسية التى أبرمت فسمى عهده **وصيلها أصبوره والخلفاء الراشدون** ، والتى تضمنت الالتزامات المالية والضريبة المقررة على البلاد المفتوحة صلحا - كلها تسجل النظرية التعاقدية التى تبرر ما يؤخذ منهم ( بحسب ما يعقد معهم من صلح ) بشروط :

أولها : أن يكون ما يؤخذ منهم فى حدود الطاقة

ثانيها : أن يكون بطيب نفس .

الثالث : أن لا يتضمن العقد شرطا مخالفا لنص فى الكتاب والسنة أو يرد اليهما .

والشرط الأول غالبا ما كانت تنص عليه عقود الصلح صراحة . فاذا أرادوا أن يحددوا هم بأنفسهم القدرة التكبفية لهم خشية الزيادة عليهم ، حددوا ذلك فى العقد ، وهما الذين يملون شرط العقد تطبيقا لقوله تعالى ( وليلل الذى عليه الحق ) وذلك يتحقق الشرط الثانى . ( ٢٠ )

( القسم الثانى ) سكان البلاد المفتوحة عنوة : وهؤلاء إذا قبلوا الإنشاء إلى الدولة الاسلامية أعطوا الأمان بشرط الجزية ، فاذا قبلوا الجزية ثبت عقد الذمة ثبوتا أبديا ، لأن قبضهم الجزية تثبت معه عصمة الأنفس والأموال . أى أنه ليس لهم أن ينقضوه بعد عقد ، ويحين مقدار الجزية بحسب ثرائهم ودخولهم ودرجة يسارهم . ولكن أهل الذمة لهم الخيار أن يلتزموا ما شاءوا أو أن ينقضوه متى أرادوا . وفى ذلك يقول صاحب بدائع الصنائع : " وأما ثبوت العقد فهو لازم فى حقتنا ، لا يملك المسلمون نقضه بحال من الأحوال ، وأما فى حقهم فهو غير لازم " . والذى مهما ارتكب من الجرائم - حتى ولو امتنع عن دفع الجزية - لا يعتبر خارجا على الدولة ، والتالى لا يخرج من عقد الذمة إلا فى حالتين : أولهما أن يفسد

دار الاسلام إلى دار الحرب ، والاخر أن يخرج على الدولة الإسلامية علنا ويثألقتة  
في البلاد . ( ٢١ )

### ثالث : نظرية عقد الأمان

هذا من حيث التكليف القانوني للعلاقة القائمة بين المواطنين والدولة . أما المستوطنون  
وهم الذين يطلق عليهم الفقه الإسلامي اسم " المستأمنين " فيستوعبهم عقد سياسي ثالث  
هو ما أطلق عليه الفقهاء اسم " عقد الأمان " .

والمستأمنون هم الأجانب غير المسلمين الذين يدخلون الديار الإسلامية على غير نيابة  
الاستيطان المستمر أو الإقامة الدائمة ، ولكنهم يقيمون بعض الوقت إما بقصد التجار أو  
السياحة أو لقضاء بعض الحوائج أو رسلا لدولهم كالمثليين السياسيين والتجارين وغيرهم .  
وهؤلاء بمجرد منحهم تراخيص الإقامة يخضعون لعقد الأمان ، الذي سمي كذلك لأنه يمنحه  
الأمان على نفسه وماله ودينه وأفراد أسرته المصاحبين له مدة إقامته بالديار الإسلامية ، فيس  
مقابل أدائه الضريبة عما يحوز من أموال أو عروض للتجارة تبلغ النصاب ( ٢٢ ) .

والنظريات الثلاثة التي عرضناها وهي : نظرية عقد الامانة ، ونظرية عقد الذمة ،  
ونظرية عقد الامان ، لتبرير أعمال السيادة ومنها فرض الضرائب ، ليست الا بعض أشكال  
النظامية في مجتمع مذهبي ديني ، وهو المجتمع الإسلامي . تلك النظامية التي تحول كسل  
العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد بعضهم ببعض ، وبين الأفراد والدولة ، وبين الدولة  
وغيرها من الدول ، إلى علاقات تعاقدية تنسجم كل علاقة منها مع الأخرى في نسق راسع  
لاتضارب فيه ولا نشاز . فالأفراد في علاقاتهم يتقيدون بالعقود الإسلامية ، وكل علاقة قائمة  
بذاتها لها عقدها الشكلي المشروع ، سواء كانت علاقة مدنية أو تجارية أو إدارية أو مالية  
من أي نوع . وحرية الفرد في الالتزام بهذه العقود ، تكاد تكون قاصرة على الانضمام  
للعقد الذي ما يتخيا من مقصد . فإذا اختار عقدا معينا بذاته فإنه يدخل في نظامه  
المتكامل ، ولا تجد إرادته سبيلا للتسلط او الاشتراط إلا في أضيق الحدود ، لاختلاف  
الثن في عقد البيع أو الأجرة في عقد الإيجار ، أو الجزية في عقد الذمة وهكذا . ودخول  
الفرد في الإسلام يدخله في عقد الإمامة مع الأمة ، والتحاق غير المسلم بدار الإسلام - مع

بقائه على دينه - بدخوله في عقد الذمة ، ودخول الأجنبي إلى الديار الإسلامية بدخوله في عقد الأمان . وصيغة الإسلام الأولى لاجدادنا - كما يقول الدكتور مصطفى كمال وصفى - جعلتنا إلى اليوم بحد الله مسلمين . وعهد الذمة الأول سرى إلى أبناء أهل الذمة لا يتقادم ولا يزول .<sup>(٢٣)</sup> وكل من يدخل في عقد نظامي من هذه العقود يترتب عليه التزامات وتكاليف ، فالمسلمون يلتزمون بأداء الفرائض المالية على اختلاف ألوانها ، وأهل الذمة يلتزمون بأداء ما يفرض عليهم من ضرائب في حدود الطاقة وطيب النفس كما يترتب عليه أيضا التمتع بالمزايا المقررة بهذه العقود : كعصمة الدم والمال والنفس والذرية والدين ، والاستحقاق في سبب الصدقات والغنى والفنائم ، والانتفاع بالخدمات التي تؤدى بها المرافق العامة .

ونظام الذمة في الإسلام ، يشبه نظام الحماية العادية في القوانين الدولية الحديثة . إذ يعرفونها بأنها اتفاق دولتين من المائتة الدولية على أن تضع أحدها نفسها تحت حماية الأخرى ، فتتولى الدفاع عنها ورعاية مصالحها ولاشتراك في تصريف شئونها الخارجية . ومع أنهم لا ينصون في هذه الحماية على التزامات مالية ، فإن الواقع أن الدولة الحامية ، تحصل من الدولة المحمية ، على امتيازات مادية تتجاوز حد الاعتدال . وإذا كان من الشروط الأساسية في عقد الذمة الإسلامية ، أن لا يمين أهلها عدو المسلمين ، وكان أخذ الرهن على الوفاء بالشروط مشروعا في الإسلام ، لم نخطئ الصواب إذا ذهبنا إلى مشروعية الاشراف على السياسة الخارجية للدولة التي تتمتع بنظام الذمة الإسلامي . : (٢٤)

هذا من حيث الأساس السياسي الذي قامت عليه فريضة الضرائب في الإسلام . أما من حيث الأساس الاجتماعي ، فإن مشروعية الضرائب تقوم على أساسين كما سبق أن ذكرنا ، وهما : التضامن الاجتماعي ، ورعاية الصالح العام . ونكتفي في هذا البحث بعرض نظرية رعاية الصالح العام وهي ما يطلق عليها في الإسلام " المصالح المرسلة " لأن في هذا القدر كفاية لتغطية ما يقابل نظرية " العقد العالي والمنفعة " في الفقه الإسلامي .

وتعني المصالح المرسلة في الفكر الإسلامي ، حفظ الأصول الخمسة للمجتمع - كما سبق أن ذكرنا - في ضروراته وحاجياته وتحسيناته ، بشرط أن تكون أدنى التحسينات لازمة لأعلى الضرورات ، دون شح أو تقتير من جهة ، ودون ترف أو تبذير من جهة أخرى .



ونظرية المصالح المرسله يقابلها في فقه القانون المعاصر نظرية " التعسف في استعمال الحق " إذ قيد الفقه الاسلامي استعمال الحق بالمصالح المشروعة . ويدخل ضمن ذلك ، التعسف في فرض الضرائب وجبايتها . وإلى زمن قريب كان الفقهاء الألمان - استنادا الى أن الفقه الألماني أيضا ذو نزعة موضوعية - يتيهون عجبا على غيرهم بعد عساه خلقهم لنظرية التعسف في استعمال الحق ، وادخالها في تشريعهم المدني سنة ١٢٨٧م ، وعند ما ثبت أن الفقه الإسلامي مصدر هذه النظرية ، أقروا بضرورة التنازل عن المجد الذي يسندوه لأنفسهم دون ما حق ، وإن يعترفوا بالفضل لأهله ، وهم فقهاء الشريعة الإسلامية ، الذين عرفوا هذه النظرية ، وأقاموا دعائهم ، وأفاضوا في الكلام عنها قبل فقهاء الألمان بعشرة قرون . ( ٢٥ )

واستنادا الى نظرية المصالح المرسله ، أيد الكثير من علماء المسلمين ، إمكان فرض ضرائب جديدة ، أو زيادة مقررات الضرائب الثابت فرضها في الصدر الأول للإسلام ، بشرط عدم الخروج على المبادئ الضريبية العامة . وفي ذلك يقول الشاطبي : " إنا إذا قررنا إماما مطاعا ، مختفرا إلى تكثير الجنود لمدح حاجة الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار ، و خلا بيت المال ، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم ، فلإمام إذا كان عدلا ، أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال ، إلى أن يظهر مال في بيت المال . ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك . وإنا لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع بيت المال في زمانهم . بخلاف زماننا ، فإن القضية فيها أخرى ، ووجه المصلحة هنا ظاهر . فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكة الإمام . فالذين يحذرون من الدواعي لو تنقطع عنهم الشوكة يستحقرون بالاضافة إليها أموالهم كلها ، فضلا عن السير فيها ، فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق بهم بأخذ البعض من أموالهم ، فلا يتساوى في ترجيح الثاني عن الأول ، وهو ما يفهم من مقصود الشرع قبل النظر فمسي الشواهد . "

ويقول الفزالي : إذا خلت الأيدي من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفسي بخراجات العسكر ، وضعف من ذلك دخول البعد وبلاد الإسلام ، أو ثوران الفتنة من قبل أهل الشر ، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند . لأننا نعلم أنما إذا تعارض شران أو ضرران دفع أشد الضررين وأعظم الشرين . وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالاضافة

الى ما يخطر به من نفسه وما له لو خلت شوكة الاسلام من ذوى شوكة يحفظ نظام الأمور ،  
ويقطع مادة الضرر . ( ٢٦ )

ويناقش العلامة أبو الأعلى المودودي ( ٢٧ ) أولئك الذين يشكرون على الحكومات الإسلامية  
حق فرض ضرائب أخرى خلاف الزكاة والجزية والخراج والعشور بقوله : " من الخطأ القول :  
أنه لا يجوز في الاسلام أن تفرض ضريبة لمد نفقات الحكومة . . . لأن حاجات الحكومة ماهية  
إلا حاجات الجمهور أنفسهم ، فكل ما يطالبون به الحكومة من واجبه أن يكتبوا لها من  
الأموال ما تحقق به مطالبهم ، فكما أنه يكتب بالمال لمختلف الشؤون الاجتماعية ، فكذلك يجب  
على الناس أن يكتبوا بالمال ويمنحوا الحكومة من القيام بكل ما هم في حاجة اليه ، وما الضريبة  
في الواقع إلا مال يكتبه الناس لمصالحهم . ( ٢٨ )

أما الضرائب التي قد ذُت ذمًا شديدًا في كتبنا الفقهية فقد بحثنا كانت من نوع ضرائب  
اليوم ، وبينهما فرق أساسي مهم ، فما كانت الضريبة في ذلك الزمان بمثابة مال الاكتساب  
يجمعه الناس لمصلحة أنفسهم ، وإنما كانت مال الغرامة تأخذه الحكومات الملكيين الناس ،  
وتصرفه على حسب مرضاة الملوك ، وما كان على هذه الحكومات شيء من التبعة إذا لم تنفق  
هذا المال على الجمهور ، ولمصلحة الناس أنفسهم ، ولا كانت مسئولة عنه أمام أحد ، ومن  
أجل ذلك قد شدد الإسلام في تحريم هذه الضرائب ، أما الآن وقد تغيرت حقيقة الضريبة  
فقد تغير حكمها أيضًا .

وتعريف أبو الأعلى المودودي للضريبة على أنها " مال يكتبه الناس لمصالحهم " يشير  
إلى أن الضريبة تستند في فرضيتها إلى عاملين اجتماعيين هما : التضامن ، والمصلحة .

وقد أجمع على ذلك الفقه المال الحديث ، مستدلين على رأيهم باستخدام أدوات القياس  
التي قدمتها نظرية المصالح المرسل . فإذا تعرضت البلاد الإسلامية لضرر من أي نسوع ،  
كما لو أصيبت بضائقة اقتصادية ، أو تعرضت لاعتداء خارجي أو فساد داخلي ، وكانت الحكومة  
إسلامية رشيدة ، فعليها أن تعمل على إزالة الضرر طبقا لقواعد القياس : الضرر يزال ،  
والضرر يزال بمثله ( أي بفرض الضرائب على الأفراد ) والضرر يدفع بقدر الإمكان ( أي بقدر  
ما تسمح به طاقة المولين ) وبذلك : يدفع الضرر الأشد بالضرر الأخف ، ويدفع الضرر العام  
بالضرر الخاص ، ذلك لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح . وبالمثل يجوز فرض الضرائب

في حالة رغبة الدولة في زيادة معدلات التنمية ، أو إنشاء المرافق العامة أو تحسينها ، أو الأخذ بالتقدم العلمي والتكنولوجي في مختلف المجالات لمواجهة تطور المعصر . وتقدم لنا نظرية المصالح المرسله في هذا المجال عددا من أدوات القياس منها : " مالا يستمر الواجب الا به فهو واجب " ، لأن " المشقة تجلب التيسير " ، والغنى بالغرم ولأنه " لا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان " وشرط أن " تقدر الضرورات بقدرها " .

وتطبيقا لنظرية المصالح المرسله فرضت المسموديه ضريبة الجهاد عام ١٩٢٠ ولما تعدلت أسعار البترول في عام ١٩٢١ زالت حاجة الدولة الى حصيلة هذه الضريبة ألغتها سنة ١٩٢١ . ولو أن الدول راعت هذه القاعدة لما غرق المولون ذرعا بالضرائب في معظم البلدان . ( ٢٩ )

وأخيرا ، فان نظرية العقد المالي في الإسلام تختلف عن النظرية المعاكلة لها في كتابات الفلاسفة الغربيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي من عدة وجوه :  
( الوجه الاول ) أن نظرية العقد المالي في الإسلام تقوم على أساس نظامي شكلي ، ومعنى آخر أنها تقوم على أساس فعلي حقيقي ، وليس على أساس افتراضي خيالي . وأنها في ذات الوقت أوسع نطاقا وأكثر شمولاً من النظرية الغربية ، ذلك لأن النظرية الإسلامية تفسر كل أعمال السيادة سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو مدنية أو تجارية أو مالية ، ويدخل ضمن هذه الاعمال مسألة فرض الضرائب .

( الوجه الثاني ) أنه لا مجال في الإسلام لنظرية عقد بيع الخدمات أي الضريبة مقابل المنفعة " ومع ذلك فقد وجدنا بعض الفقهاء يصوغون بعض الاصطلاحات التي استوحى منها العلماء الغربيون نظريتهم نذكر منها على سبيل المثال :

١ - قولهم أن " الخراج والعشر مؤونة الارض " ويقصدون بمؤونة الشئ " ما يبقاه " ومقا الأرض بأيدى ملاكها يستغلونها وينتفعوا بها موقوف على جهود عظيمة تقوم بها هيئات شتى ، فالجيش وظيفته دفع العدو وان على أرض الوطن ومنع العدو من الاستيلاء عليها ، وفي ذلك بقاءها على ملك أربابها وصلاحياتها للزراعة . والاستثمار مرهون بشق الأنهار وتعبيد الطرق وبناء الجسور ، ثم هم لا ينتفعون بما تخرجه إذا لم تعين الدولة — من يأخذ على أيدي المعتدين بحفظ الأمن وصون النظام . وما أن هذه الهيئات مستمرة لمنفعة أرباب الأملاك وجب أن تكون كما يتهم ونفعهم من غلات الأرض وخراجها . ( ٣٠ )

٢ - قولهم أن "الضريبة مقابل النفع" • ويستدلون على ذلك من المعنى اللغوي لكلمة ضريبة •  
فقد ورد في لسان العرب أن في مادة الضريبة معنى تبادل النفع والتعاون • ومن هنا  
جاءت " المضاربة " • وهى أن تعطى انساناً من مالك ما يتجر فيه على أن يكون الربح  
بينكما أو أن يكون له سهم معلوم من الربح • وكأنه مأخوذ من الضرب في الأرض لطلب  
الزرق لقوله تعالى ( وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله ) وفي حديث  
الزهوى ( لا تصلح مضاربة من طعمة حرام ) • ( ٣١ )

وهذا المعنى، وهو تبادل النفع والتعاون ملحوظ في الضريبة • بل هو عمادها وأساسها  
عند استقامة الأمور واعتدال الأوغاع • لأن الضريبة تجبى من جهة لتردها إلى دافعيتها منافع  
وخدمات مباشرة أو غير مباشرة من جهة أخرى • ( ٣٢ )

بل أن فقهاء الحنابلة ناقشوا مسألة الضريبة مقابل المنفع عند تعرضهم للضريبة على المساكن  
وأراضى البناء ( أى الضريبة على العقارات البنية ) وعند الحنابلة أن الأرض إذا أخذت للزراع  
ثم بنى عليها • فالخراج واجب عليها • لأن الخراج بما انتفع لا بما أخذ له • وقالوا إذا بنى  
في أرض الخراج أبنية ودورا وحوانيت • كان خراج الأرض مستحقا • لأن لرب الأرض أن ينتفع  
بها كيف شاء • وأن خراج الأرض لا يبق على الزرع والفرس • وعلى هذا رأى الشافعية أيضا ( ٣٣ )

والمثل ناقض فقهاء المالكية هذه المسألة عند الحديث عن العشور • واختلفوا حولها •  
حيث رأى البعض أن العشور واجبة على الأجانب لو تنقل بين أقطار الديار الإسلامية بأمواله  
وعروضه حتى ولو لم يحم بالبيع أو الشراء أو لم يحقق ربحا • وآخرون رأوا أنه لا تجب عليه  
للعشور في هذه الحالة لأنه لم ينتفع من دخوله البلاد • لأن الأخذ منه في نظير النفع  
لا في دخول البلاد ( ٣٤ ) وينتصر علماء المحدثون للرأى الأول ( ٣٥ ) وهو رأى يتمشى  
مع روح الإسلام • لأن المشروعية الضريبة لا تدور في فلك المنفعة وجودا وعدما • وإنما هى  
محكومة بالمصالح المرسله كما سبق أن أوضحنا • ويفصل الحق تبارك وتعالى في هذه القضية  
بآيتين من القرآن الكريم الآية الأولى تقول : ( قالوا يا ذا القرنين إن بأجوج وماجوج مفسدون  
في الأرض فهل تجعل لنا قهرجا على أن نجعل بيننا وبينهم سدا ) ( ٣٥ ) والآية الثانية تقول :  
( أم تسألهم خرجا فخرجنا ربح خير • وهو خير الرازقين ) ( ٣٦ ) والخراج والخرج في اللغة

وعند المفسرين بمعنى واحد ، فهو الضريبة أو الجعل أو الاتاة أو الجزية أو مال الفى ، أو الاجرة ( ٣٧ ) والنص الاول يشير الى ان مشروعية الضريبة هو توجيهها للانفاق العام أى لتأدية خدمات عامة لصالح الجماعة كالسكة ونفقات الدفاع ، والنص الثانى يرفض أن توجه الضريبة لمصلحة أفراد محتى ولو كانت مكافأة للنبي - ص - على تأدية رسالته ، ومعنى ذلك أنه يرفض أن تكون ان مشروعية الضريبة أجرة لخدمة او ثمنا للملعة .

٣ - قولهم أن " الجباية بالحماية " وعلى قدر الحماية تكون الجباية " ويشرح فقهاء الحنفية هذا الاصطلاح عند تعرضهم لمبررات فرض العشر ، فيقول المرخسى : " اذا أخرج المسلم من التجارة الى المفاوز احتاج إلى حماية الإمام فوجب له حق اخذ العشر لاجل الحماية ، وكذلك الذمى بل اكثر لان طمع اللصوص فى أموال أهل الذمة اكثر وأبين " ( ٣٨ ) ولذا يجب أن يكون ولى الأمر ومن ينصبه على العشر قادرا على الحماية من اللصوص والقطاع لأن الجباية بالحماية " ( ٣٩ )

( الوجه الثالث ) أنه لا مجال فى الاسلام لنظرية عقد الشركة . لان هذا بالنظرية تقوم على أساس مادى بحث ، وينظر إليها من حيث ما تؤديه من خدمات مادية فقط . فى حسين أن الدولة فى النظام الإسلامى تقوم على أساس روحى ومادى معا . فهى بجانب ما تؤديه من خدمات مادية ، تؤدى خدمات معنوية وإنسانية لا حدود لها .

وعلى الرغم من ذلك ، فإننا نجد مفتاح النظرية عند فيلسوف العرب والمسلمين العلامة عبد الرحمن بن خلدون . ولكنه كمادة العلماء المسلمين يبنى نظريته على أساس على إنسانى لا على أساس افتراضى مادى .

ويعرغلنا الدكتور ابراهيم الضحاوى ( ٤٠ ) نظرية ابن خلدون على النحو التالى : يقول ابن خلدون : الدولة " سوق منتجة " بل هى " السوق الأعظم " " أم الاسواق كلها " ومادتها فى " الدخل والخرج " ، فان كسدت وقلت مصارفها ، فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك ، أو اشد منه . ويقول : والدولة سوق للعالم ، فالبضائع كلها موجودة فى السوق وما قرب منه . وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة . ويقول فى موضع ثالث : إن معنى التجارة تنمية المال .

ويعلق الدكتور الطحاروى على ذلك فيقول : " ومن ثم فالتجارة عنده منتجة ، والتالى  
 فاذا كان للدولة سوقا ، وكانت السوق هى التعبير الأكبر عن التجارة ، وكانت التجارة  
 منتجة ، فان النتيجة النهائية هى أن الدولة سوق منتجة .

وهذا الذى وصل إليه ابن خلدون منذ عصره ، يعتبر الآن من مفاخر علم الاقتصاد ،  
 فهو عندما يقرر أن الدولة - عندما تأخذ الضرائب من الأفراد - إنما تأخذ حقها من ثرواتهم  
 نظير إنتاجها بالنسبة لهذه الثروات ، بشئى ألوان الحماية . ومن ثم فهى إذ تحصى الأرض ،  
 والعمل ، والتنظيم ، ورأس المال ، ثم تأخذ من كل هذه العناصر الأربعة للإنتاج ضريبة فى  
 مقابل ذلك ، إنما تحصل على مكافأتها عن إنتاج كل من هذه العناصر .

وعلى هذا ، فإذا كانت الأرض يقابلها الربح ورأس المال يقابله ، الفائدة ، والعمل يقابله  
 الأجر ، والتنظيم يقابله الربح ، فإن الحماية التى تؤدى بها الدولة لكل من هذه العناصر الأربعة  
 تقابلها الضرائب التى تجبىها من كل منها " .

ومن هنا نرى الفرق واضحا بين نظرية ابن خلدون والنظرية الغربية ، فإن ابن خلدون  
 يصور الدولة على أنها " سوق منتجة كبرى " وليست " شركة أو نقابة إنتاج كبرى " ، وذلك  
 تصبح الضرائب فى نظره بمثابة " مكافأة حماية وإنتاج " وليس مجرد " مساهمة فى رأس مال  
 الشركة " ، وأن الدولة تحصل على تلك المكافأة ، ليس لمجرد تنمية ثروات المنتجين فقط ،  
 ولكن لحمايتهم أيضا ، ونرى أنه يمهّد بذلك أيضا إلى نظرية عقد الحماية ، أو عقد التأمين  
 العام ، وتعبير آخر إلى نظرية التضامن الاجتماعى .

( الوجه الرابع ) لم يكن لنظرية " عقد التأمين " فبما معنى مجال لتبرير المشروع  
 الدينية فى الإسلام ، لأنه من العقود المستحقة التى لم يكن لها نظير فى صدر الدولة  
 الإسلامية ، والنّى ما زال البحث جاريا حولها من حيث الإجازة أو عدم الإجازة من الناحية  
 الشرعية ، لما فيه من شبهة المغرر ، والجهالة ، والغبين ، والربا ، وتحدى القدر . وأن  
 كان الرأى يتجه إلى إجازته لعدم مخالفته لنص فى الكتاب والسنة ، ولعدم مفايرته للشريع  
 الحنيف ، بل ربما كان - فى الأغلب - محققا لتلك المقاصد ( ٤١ )

ولما لم يكن من المعقول تبرير عمل مشروع بالكتاب والسنة وغيرها من الأدلة الشرعية ،  
 يعمل لم تتأكد مشروعيته بعد ، لم يتجه الفكر المالى الإسلامى الحديث إلى إجراء هذه

المقارنة . وإن كانت معالم هذه النظرية تبدو واضحة من خلال المبررات التي عرضها الفقهاء .  
القدامى لفرضية مجموعة ضرائب الجزاء العام ، سواء كانت ضرائب عقارية أو شخصية ، وسيتأكد  
لنا ذلك في الفصل الثالث ، عند عرض النظريات التي قدمت لتبرير هذه الضرائب أو تلك .

كما أن نظرية عقد التأمين ، نشأت في الفكر المالي الحديث ، لتبرير الضريبة بصفقتها  
عقد عام على أساس قياسها بعقد خاص هو عقد التأمين الذي يصادف قبولاً عاماً في الدول  
الرأسمالية انطلاقاً من الفكر المادي الفردي الحر .

أما في الإسلام ، فلا يجوز لنا قياس عقد عام على عقد خاص ، إنما الجائز عقلاً ، وهو  
قياس مشروعية عقد له خصوصيته ، بعقد يتصف بالعمومية والشمول . ولما كان التأمين قد نشأ  
في الإسلام عقداً عاماً منذ قيام الدولة الإسلامية ، متمثلاً في عقد العقبة وعقد السلام مسع  
اليهود ، لتحقيق كل أنواع التأمين التي تغطي حياة الأفراد جميعاً ، جاز لنا قياس كل  
من العقدتين عقد الضريبة ، وعقد التأمين ، على بعضهما البعض بصفتهما من العقود  
الإسلامية العامة .

والواقع أن عقد التأمين العام ، لا يخرج في عناصره عن عقد التضامن الاجتماعي ، أو  
التكافل الاجتماعي العام ، وهو ما سيوضحه لنا البحث الثالث عندما نتعرض لدراسة أصول نظرية  
التضامن الاجتماعي في الإسلام .

ومن هنا أرى أن نظرية عقد التأمين هي أنسب النظريات لتبرير فرضية الضرائب حسب  
الإسلامية ، ولكن في حدود ما يقدمه المفهوم العام للعقد من كفاية الدولة لأبنائها ، ومن  
تعاون أفراد الجماعة بداخل الدولة ، استهدافاً لتحقيق قوله تعالى : ( وتعاونوا على  
البر والتقوى ) وتحقيقاً للحبطة ضد الأخطار المتوقعة كما أمرنا جل شأنه ( وخذوا حذركم )  
وتوخياً لدفع الأضرار عن الجماعة الإسلامية في حدود القاعدة الشرعية العامة الوارد بها  
حديث الرسول - ص - ( لا ضرر ولا ضرار ) . وأيضاً مع اختلاف جوهرى في التطبيق بين  
المفهوم الإسلامي والنظرية الحديثة . لأن دعاة النظرية الحديثة لا يقولون بتعويض الدولة  
للمكلفين عما يلحقهم من خسائر وأضرار . أما في الإسلام ، فالدولة ملزمة بتعويض مكلفيها  
إذا ما أصبحوا فقراء ، أو مساكين ، أو غارمين ، أو أسرى ، أو عاجزين عن الكسب ، أو أبناء سبي .

بل وأكثر من هذا ، نجد أن الاسلام يرى أن تأمين مصادر الدخل الخاضع للضريبة يحتسب الاهتمام الأول ، وله أولوية على تحصيل الضريبة وجبايتها ، ويوضح لنا ذلك بعض نصوص العهد الذى وجهه الإمام على بن أبى طالب الى الأشتر النخعى عندما ولاه إمارة مصر وخارجها قائلا له : " وليكن نظرك فى عمارة الأرض ، أبلغ من نظرك فى استجلاب الخسراج ، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره الا قليل " .

وتأتى النصوص واقرة بالالتزام بالدولة بتعمير ممتلكاتها عندما يتعرضون للخسائر ، أول هذه النصوص آية مصارف الزكاة لتبيان حق الفارين فى أموال الصدقات ( إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والفارين وفى سبيل الله ) ( ٤٢ ) والألفاظ الواردة بها صفوف المستحقين فى هذا النص الفاظ عامة لا تفرق بين المسلمين وغيرهم . وفى بيان سهم الفارين ورد قول الرسول - ص - لقبضه بن مخارق الهلالى ، وقد أتى اليه قبضة يسأله الصدقة فى حالة تحملها ، فقال له النبى - ص - : ( أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها ) ثم قال : ( يا قبضة : إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة : رجل حمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمك كرجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمك ، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجى من قومه " لقد أصابت فلانا جائحة " فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش ، فما سواه من يا قبضة سحطا ) ( ٤٣ )

ومنه يستبين لنا أن الدولة بصفقتها مؤمن لديها ، يتحمل عليها حداد قيمة التعويض بالقدر الكافى لتغطية الخسائر التى يتعرض لها مولوها بسبب بخرج عن إرادتهم أو إذا أصابهم غرم نتيجة إسهامهم فى عمل ذى منفعة عامة ، أو تحقق تعرضهم لفقر لا قبل لهم به . وهذه الانواع الثلاثة تستوعب كل أنواع التأمين الجارى عليه العمل الآن فى حدود الحلال والحرام فى الإسلام ، واشترط النبى - ص - شرطا واحدا لتغطية الخسارة ، وهو إجراء تحقيق إدارى مقرون بالتحرى الأمين من قوم عدول لإثبات صحة التعرض للخسارة أو الغرم . ولا شك أن هذه الصورة لا تعد وأن تكون صورة مثالية لعقد التأمين ، الدولة فيه هى



المؤمن لديها ، والمولون هم المؤمن لهم ، والضريبة هي قسط التأمين ، والتمويـسـس هو قبة التأمين .

وتقرير هذا الحق لأفراد الأمة عموما - مسلمين أو ذميين أو مستأمنين - لم يكن مسألة عارضة يرجع في تنفيذها إلى أمزجة الحكام واجتهاداتهم ، وإنما كان أمرا قانونيا ملزما تضمنته العديد من الوثائق السياسية في عهد الخلفاء الراشدين ، ربما كان من أبرزها وضوحا في النص ، كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة الذي أصدره الخليفة عمر بن الخطاب والتزم به الدولة الإسلامية ، ونص الخطاب يقول : " وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل ، أو راحته آفة من الآفات ، أو كان غنيا واقتقر ، وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، خرجت جزيته ، وأعيل من بيت مال المسلمين وعياله ، كما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام . . . عمالهم منهم ، فإن طلبوا عوننا من المسلمين أعينوا به . ومؤونة العمون من بيت مال المسلمين " ( ٤٤ )

والرغم ما عرف عن الحجاج من تشدد في الجباية حتى أنه كان يقول لعامل خراج : " بإياك والملاهي حتى تستنظف خراجك " أي تمتوغيه ، إلا أنه عندما تظلم له عامله فتبين مسلم من كثره الجراد ، وذهب الغلات وما حل بالناس من القحط أجابه : " إذا أزعج خراجك فانظر لرعبتك في مصالحها ، فبيت المال أشد اضطرابا بذلك من الأرملة واليتيم وذو العيلة " وتظهر الصورة أكثر وضوحا في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ، ويتبلور هذا الحق في عدة كتب نجتزى منها قوله لعامله : " لا بد لكل مسلم من مسكن بأولى إليه ، وخادم يكتفيه مهنته وفرس يجاهد على عدوه ، وأثاث في بيته ، وفوقوا ذلك كله . ومن كان غارما فاقضوا عنه دينه " ( ٤٥ )

( الوجه الخامس ) تختلف النظرية الإسلامية ، عن نظرية المنفعة التبادلية الحديثة

من حيث اشتراط " التبادلية المتكافئة بين الطرفين " . فلم تشترط أن يؤدي الفرد من الضرائب بقدر ما يأخذ من الخدمات والمنافع ، وانما جعلت أثرا من آثار العقد أن يؤدي الفرد للدولة من التكاليف ما يستطيعه بحسب قدرته وطاقته ، وما لقدر اللازم لتحقيق حماية الدولة لـه ، ولباقي أفراد المجتمع ، وتأمينهم على دينهم وأنفسهم وأموالهم وذرياتهم ، ومصرف النظر

عن حجم وقبة المزايا والمتافع التي يحصل عليها من الدولة • ويرجع ذلك إلى اختلاف أصل بين التفكير الاسلامي والتفكير الرأسمالي الحر ، إذ يرى الأخير أن المواطن مكلف لأنه صاحب حق ، في حين يرى التفكير الإسلامى أن الانسان صاحب حق لأنه في الأصل مكلف ما سبق أن تناولناه بالتفصيل عند دراستنا للمشروعية الإسلامية العليا •

### المبحث الثالث

#### أصول نظرية سيادة الدولة والتضامن الاجتماعي

##### في الفقه الاسلامي

من دراستنا للمشروعية الاسلامية العليا ، تبين لنا أنه لا يوجد في الفكر الاسلامي نظرية لسيادة الدولة كذلك النظريات التي قدمها هومز وأوسطن وغيرهما مما يجعل الدولة في مركز أعلى من الأفراد - ولذلك لا يتصور قيام التضامن الاسلامي على أساس سيادة الدولة ، وإنما يستند الى اساس تعاقدى فعلى مثلاً في عقد الإمامة وعقد الذمة وعقد الأمان على التفصيل الذي سبق بيانه .

والواقع أنه لم يصدر في هذا الجانب بحوث ناضجة متنوعة كما صدرت عن أئمة الاسلام ، وأبداً بحوث أو تجارب تصدر في الشرق أو الغرب في هذا المجال ، فهي بالنسبة لنا قاصرة .

والتضامن الاسلامي تحدده نصوص ثابتة في القانون الاسلامي تفوق كل صياغة نظرية حديثة نجتزئ من هذه النصوص قول الحق تعالى :

- ( إنما المؤمنون أخوة ) ( ٤٦ )
- ( المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ) ( ٤٧ )
- ( محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ) ( ٤٨ )
- ( وتعاونوا على البر والتقوى ) ( ٤٩ )
- ( واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ) ( ٥٠ )
- ( ولتكن منكم أمة ) ( ٥١ )

كما روى عن النبي - ص - قوله :

- ( مثل المؤمنين في توادهم وتراحيمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى )

من هذه النصوص وغيرها ، نعلم أن التضامن الاسلامي يقوم على أسس ثابتة ، ويتمتع

إلى نطاق أكثر شمولاً وأرحب اتساعاً من التضامن الاجتماعي في مناهج المدنيات الحديثة :  
الشرقية منها والغربية ، لأن التضامن الإسلامي يقوم على أخوة العقيدة ، في ظل رأى عام  
ناضج تحكمت أخلاقيات النظام ومثله وتجاريه . ففى المجتمع الإسلامى يتم التضامن بين  
جميع الأفراد تلقائياً وفى كل الاتجاهات الرأسية والأفقية ، فهو يتم بين الأفراد بعضهم  
مع بعض ، مسلمين وغير مسلمين ، مواطنين ومستوطنين ، حاكمين ومحكومين . وهو يسنم  
بين مختلف المستويات والفئات ، لافرق بين أبيض أو أحمر أو أصفر أو أسود ، فلا امتيازات  
عنصرية أو طبقية ، ولا فرق بين الأقلية والأغلبية ، وهو يتم بين الأجيال السابقة والجيشل  
الحالى والأجيال المستقبلية ، لأن كلهم راع وكلهم مسئول عن رعبته ، ولو أن عنزة عثرت  
بوادى الفرات لسئل عنها عمر . والمسلمون يسعى بذمتهم أدناهم .

ويبدأ الإسلام بتطبيق تضامنه بين أفراد الأسرة الواحدة ، ثم يوسع الدائرة إلى  
الأقارب عموماً ، ثم يزيدها اتساعاً لتشمل الأصدقاء والمعارف ، ثم تتسع الدائرة فيكفصل  
كل قادر من دونه من الواجدين حتى تسلسل لا يبق إلا عند حد الكفاية المناسب . وليس عند  
حد الكفال الأدنى ، كما فى التشريعات الوضعية . وتحكم الحلقة فى النهاية حتى تشمل  
المجتمع بأسره . وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى :

— ( ليس على الأعلى حرج ، ولا على الأعرج حرج ، ولا على الغريب حرج ، ولا على  
أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم ، أو بيوت إخوانكم ، أو بيوت أخواتكم ،  
أو بيوت أعمامكم ، أو بيوت عماتكم ، أو بيوت أخوالكم ، أو بيوت خالاتكم ، أو ما لكت بفاتحه  
أو صد بكم ، ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً . . . ) ( ٥٢ )

ويعلق المرحوم الشيخ محمد أبوزهره على هذا النص بقوله : إن الفقير العاجز عاجزاً  
كليا أو جزئياً لعمى ، أو لعرج ، أو لمرض ، يكفله أقاربه المحارم ، كما ذهب إلى ذلك المذهب الحنفى ،  
ويتسع النص أيضاً لرأى المذهب الحنبلى ، الذى يوسع دائرة التكافل لتصل إلى كل فرد كان من  
حقه أن يصبح وارثاً لهذا الفقير لومات عن مال ، ولذا أخذت حلقة الدراسات الاجتماعية  
التي انعقدت فى دمشق سنة ١٩٥٢ يرأى الحنبلية ، ثم تتسع الآية بعد ذلك للصديق  
ولكل من يرتبط بالموطن برباط الايمان ، فهو صديق يحكم الخضوع للديان . . . ويجمع الفقهاء  
على أن الكفالة واجبة على الدولة أولاً وأخيراً اقتداءً بأول رئيس لها ، كما ورد عنه . ص . قوله

( من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك عبلا فالى وعلى ) ويدرك الخليفة الثانى عمر بن الخطاب حقيقة هذا التضامن فيصرح بقوله : " ما من مسلم إلا وله فى هذا المال حق ، ولئن عشت إلى قابل لأذهب إلى مصر فأقضى شهرين ، وإلى الشام فأقضى شهرين ، وإلى اليمن ، وأعطى من هذا المال كل محتاج ، والرجل وعمله ، والرجل وسبقة ، والرجل وحاجته . "

وعطفا للأساس التعاقدى فى الإسلام ، يعتبر التضامن الإسلامى فرضا كفاينا إجباريا بضطلع به كل أفراد المجتمع ، وفى ذلك يقول ابن حزم : " وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تف الزكوات بهم ، ولم يقم الفسنى بحاجتهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لا يد منه ، ومن اللباس للشتاء وللصيف بمثل ذلك ، ومن المسكن ما يكسهم عن المطر والشمس وعن عبث المارة والضيف ، ولا يحل لمسلم اضطر أن يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو يجد طعاما لمسلم أو ذى فيه فضل عن صاحبه ، لأن فرضا على صاحب الطعام إطعام الجائع وله أن يقاتل على ذلك . " ويضيف إليه الشيخ محمد أبوزهره قوله : " ولو أن رجلا أشرف على الموت جوعا ، ولا طريق لأنى يأكل إلا بأن يأخذ من غيره قسرا ، فله أن يأخذ ، ولو اقتتلا فقتل المانع يموت من غير دية ، ولو قتل الممنوع لوجبت الدية . "

وهذه الآراء وغيرها تستمد قوتها من عدة نصوص متوافرة فى الكتاب والسنة تكفى ببيان  
نورد منها :

— ( والذين فى أموالهم حق معلوم للمائل والمحروم ) ( ٥٣ )

— وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ) ( ٥٤ )

من هذه النصوص وغيرها ، نقف على عناصر التضامن الإسلامى الثلاثة وهى :

الكفلاء والمكفولون ، والحق المكفول به . وفى الدولة الإسلامية يتعدد الكفلاء بتعدد المكفولين فيها ، وتتحدد كفالة كل مكلف بدرجة يماره ، وفوق جميع الكفلاء يوجد الكفيل العام وهو — الدولة نيابة عن القادرين والموسرين . هذه الدولة — بصفتها الكفيل العام عن المجتمع — عليها واجب فرض الضرائب على القادرين والموسرين ، ثم جبايتها ، وانفاقها فى مصارفها العامة . وهى تقوم بهذا الواجب طبقا للوكالة العامة المخولة لمؤبى عقد الإمامة وعقد الجزية وعقد الأمان .

أما المكولون فهم " المحتاجون من أفراد المجتمع والمستفيدون من خدمات المرافق العامة " . هؤلاء المكولون لهم حق شرعى يتقاضونه أو يحصلون عليه من الدولة باعتبارها القائمة بالسلطان على تحقيق هذه الكفالة بين مختلف فئات الشعب وأفرادهم ، بشرط ألا يتقاعد هؤلاء الأفراد عن العمل ارتكانا إلى هذه الكفالة ، إذ عليهم أولا أن يعملوا فى حدود قدراتهم وفى حدود الفرص المتاحة لهم .

وأما الحق المكول به فهو حق لا نزاع عليه ، ولا مساومة فيه ، بشرط أن الدولة إذا لم تقم بإداء هذا الواجب ، وأن ذوى الحقوق إذا لم يحصلوا على حقوقهم فى المال العام ، أصبح من حق المكول أن يقاضى الكفيل ، وإلا أصبح لاهى لهذه الكفالة .

وما جراء مقارنة بسيطة بين التضامن الإسلامى كأساس للمشروعية الضريبية وبين التضامن الاجتماعى فى الفكر الضريبى الحديث ، نجد أنهما يتفقان فى أمرين ، ويختلفان كذلك فى أمرين .

أما أوجه اتفاقهما فتتضمن فى :

أولا : اعتبار الدولة ضرورة ( إن كنتم ثلاثة فأمرؤا ) ، واعتبار فرض الضرائب وجبايتها أساسا وانفاقها ضرورة كذلك لتحقيق الأهداف العليا للمجتمع .

ثانيا : لا بد من تضامن المجتمع لأداء هذا الواجب وتحقيق تلك الأهداف .

أما وجه اختلافهما فيتجلىان فى تحاشى مبدأ التضامن الإسلامى لخطرين قائمين فى النظرية الحديثة وهما :

أولا : أن التضامن الإسلامى لا يقوم على أساس سيادة الدولة إذ ( المسلمون يسمعون بدمتهم أديانهم ) وإنما يقوم على أساس تعاقدى يحيطه بسياج من المشروعية المانعة من الشطط فى تقدير الضرائب وجبايتها ، إذ يتقيد بالمقدرة التكبفية لأفراد الأمة المتضامنة ، ولذا لا تملك الدولة أن تفرض ضرائبها إلا فى حدود " أموال العفو " وحسب " الطاقة " .

ثانيا : أنه فى الدولة الإسلامى يكون لكل صاحب حق معلوم - حقيقة أو حكما - فى الأموال العامة ، أن يطالب به قضائيا بقوة القانون إذا منعت الدولة إياه . فالفقير والمامل والفارم وابن السبيل ، لكل واحد منهم الحق فى أن يرفع الدعوى على السلطة التنفيذية للمطالبة بحقه فى المال العام ، سواء كان زكاة أو فيئا أو غيرها وسواء كان هذا الحق ثابتا فى ضريبة

أصلية كالزكاة ، أو قرصاً إضافياً كحق النزلة \* الضيافة \* . والمثل فان لكل مواطن ان يرفع الدعوى على السلطة التنفيذية للمطالبة بحقه في تحسين الخدمة أو استكمال كفاية مرفق من المرافق العامة \* ويصبح الفرد مدعياً عليه باسم الجماعة .

وتأميمًا عن الرواة - في هذا الشأن - أحاديث صحيحة : نكتفى بقدر مما ورد منها في شأن حق الضيافة :

- عن عقبه بن عامر قال : " قلت يا رسول الله ، إنك تبعثنا فننزل بقوم لا يقرؤنا فما ترى ؟ " قال : ( إن نزلتم بقوم فأمرؤا لكم بما ينبغى للضيف فاقبلوا ، فان لم يفعلوا ، فخذوا منهم حق الضيف الذي ينبغى لكم ) ( ٥٥ )

- وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله - ص - ( أبا ضيف نزل بقوم فأصبح الضيف محروماً فله أن يأخذ بقدر قراء ولا حرج ) وفي رواية أخرى : ( من نزل بقوم فعليهم أن يقرؤه ، فان لم يقرؤوه فله أن يقضيهم بمثل قراء ) ( ٥٦ )

- وعن المقداد بن كريمة أن النبي - ص - قال ( ليلة الضيف واجبة على كل مسلم ، فان أصبح بغناك محروماً كان ديناً عليه ، إن شاء اقتضاه وإن شاء تركه ) ( ٥٧ )

ولم يكن هذا الحق مقرراً على المسلمين فقط ، ولكنه كان مقرراً أيضاً على أهل الذمة ، فقد ورد به النص في معاهدة الرسول - ص - مع أهل نجران ، وفي كتابه لقبيلة بيسارق ، حيث يقول : ( ومن مربيهم من المسلمين في عرك أو جديب فله ضيافة ثلاثة أيام ) ( ٥٨ ) وفي عهد الخلفاء الراشدين لا تنكاد تصادفنا اتفاقية أو معاهدة إلا ويرد بها نص عيسى بإقرار حق الضيف \* يوماً وليلة أو ثلاثة أيام - بحسب ظروف كل ناحية - وقرى المجتاز بهم من أواسط طعامهم وحلاله بالمعروف . ( ٥٩ )

وواضح من الأحاديث السابقة :

- أن حق الضيافة حق إلزامي معلوم كحق الزكاة بحسب ما يقرره العرف أو النظام .

- أن الكفلاء لهذا الحق عبرت عنهم الأحاديث إما بكلمة " قوم " أو بلفظ " كل مسلم "

مما يشير إلى انه واجب كفاً في تضطلع به الدولة نيابة عن الجماعة .

أن الحكمة من تقرير هذا الحق متوافرة أيضا في باقى الحقوق المالية المقررة على  
الجماعة كالزكاة والعشر والركاز وضرائب الجزاء العام .

وعلى أساس هذا المفهوم تلتقى المشروعية الضريبية في الإسلام سواء تم تفسيرها على  
أساس عقد تأمين عام ، أو على أساس التضامن الإسلامى ، لأنه يفسر هو الآخر على أساس  
عقد تكافل عام . فالدولة هي الكفيل العام ، وفي ذات الوقت هي " المؤمن لديهم " ،  
والمواطنون هم الممولون ، وهم في نفس الوقت " المكفولون " والمستفيدون من خدمات  
المرافق العامة ، كما أنهم أيضا هم المؤمن عليهم في أموالهم وأنفسهم وذريتهم . والحق  
المكفول به ، هو مال الاكتتاب لتحقيق المصالح العامة ، وهو كذلك مقابل التأمين بشروط  
عدم التكاثر أو الإهمال والسلبية .

وهكذا نجد الانسجام تام بين كل عناصر المشروعية الضريبية في الإسلام : العقد ،  
والمصالح المرسله ، والتضامن الإسلامى ، دون أى تعارض أو انقسام ، فتبدأ فكرة المصالح  
المرسله من حيث تنتهى فكرة العقد ، وتبدأ فكرة التضامن من حيث تنتهى فكرة المصالح  
المرسله ، بخلاف نظريات الفلسفات الوضعية التى لا تطفو فيها نظرية على السطح الا لتفرق  
باقى النظريات .



## الفصل الثالث

### المبررات النظرية لمشروعية الجزية

اختلف علماء المسلمون وكتابهم حول الوصول إلى نظرية فقهية ، تحرر حـ...  
الدولة الإسلامية في تفرغ خرائب الجزاء العام ، على مواطنيها غير المسلمين .  
وكان لابد لهم من هذا التبرير أولاً ، ليستندوا إليه ، في تبريرهم لتناـ...  
التشريع الشرعي الإسلامي ، بين : الزكاة والجزية .

وكان من نتيجة اجتهاد الفقهاء ، حول تأصيل هذا الحق ، أن ظهرت  
سائر النظريات التي يمكن أبرازها على الوجه التالي :

- ١ - الجزية عقوبة على الكفر .
- ٢ - الجزية فد من الأسرومتق من الاسترقاق .
- ٣ - الجزية فداء عن القتل .
- ٤ - الجزية مقابل التوطن في دار الإسلام .
- ٥ - الجزية بدل إعفاء من التجنيد .
- ٦ - الجزية نظام مالي بديل عن الزكاة .
- ٧ - الجزية مقابل الحماية والتأمين .

ويتناول هذا الفصل دراسة النظريات السابقة في سبعة مباحث ، يتناول كل بحث  
منها دراسة كل نظرية على الترتيب المبين أعلاه .

المبحث الأول  
( النظرية الأولى )  
الجزية عقوبة على الكفـر

ومنطوق هذه النظرية يقول : ( أن الجزية غرامة مالية ، يدفعها أهل الذمة ، عقوبة لهم على كفرهم ، وجزاء على عدم دخولهم الإسلام ) .

ومن الفقهاء الذين اعتنقوا هذه النظرية ، علماء المالكية (١) ، والزيدية (٢) ، وبعض علماء الحنفية . (٣)

ولأبى حنيفة أصل في الجزية ، وهي أنها عقوبة محضة ، يسلكها مسلك العقوبات البدنية . ولهذا يقول : إذا اجتمعت عليه سنتين ، تداخلت كما تتداخل العقوبات . وإذا أسلم وعليه جزية سنتين سقطت كلها كما تسقط العقوبات ، ولو مات بعد الحصول ، وقبل الأخذ ، سقطت عنه . وفي رأى الحنفية - أيضا - أن هذا هو أصل وضعها فـى الماضي . أما في الحاضر وفي المستقبل ، فقد وجبت على الكافر بدلا عن قتله ، أى عصمة له وحققا لدمايته . هذا بالنسبة للذمي ، أما بالنسبة للدولة الإسلامية ، فهي عوض عن نصرتهم والذود عنهم . (٤)

والرغم من دقة البحوث التي وصل إليها الفقه الحنبلي " ابن القيم الجوزية " حول فرض شرائب الجزاء العام ، إلا أنه - مع الأسف - اختار هذه النظرية ، لتبرير مشروعية الجزية ، فقال : " إن الجزية وضعت صفارا ، وإذلالا للكفار ، لراحة لمكنى الدار " . وقال : " وسر الجزية أنها من باب العقوبات ، لا كرامة لأهل الكتاب " . (٥)

وللبرهنة على هذه النظرية ، يستند القائلون بها إلى المعنى الظاهري لقوله تعالى : ( قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يندبسون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ) . (٦)

وقد اشتهرت هذه الآية بآية الجزية . وهي النص العام الوحيد ، الذي ورد فـى القرآن الكريم وتعرض لموضوع الجزية . وواضح أن النص لم يتعرض لتفاصيل خاصة بهـذه الضريبة ، من حيث أساليب تقديرها ، وربطها ، وسميها ، وجبايتها ، وحسابات

الاعفاء منها ، ولم يتعرض أيضا لمبررات فرضها ، ولكنه اكتفى بفرضيتها ، وبيان المكلفين بها ، وترك باقى التفاصيل للوائح أولى الأمر التفسيرية والتنفيذية .

غير أن أصحاب هذه النظرية ، يلجأون - للبرهنة على نظريتهم - إلى الاستنباط اللغوى من بعض الكلمات الواردة بها . فيفسرون كلمات : الجزية ، وعن يد ، وصاغرون على الوجه التالى :

أولا : كلمة الجزية : يقول البعض أنها مشتقة من كلمة " جزاء " فتكون إما جزاء على كفرهم ، وإما جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقا . (٧) ويقول الآخرون : أنها مشتقة من كلمة " جزاء " بمعنى " قضاء " لقوله تعالى ( لا تجزى نفس عن نفس شيئا ) فتكون الجزية من الغدبة ، أى فداء عن الرق والقتل . (٨)

والمحصلة النهائية أن الجزية تحمل ثلاث معان :

- ١ - أنها عقوبة على الكفر .
- ٢ - أنها نظير الحماية والأمان .
- ٣ - أنها فداء عن الرق والقتل .

وأصحاب النظرية التى تناقشها يختارون - بالطبع - المعنى الأول .

ثانيا : كلمة عن يد : ويقول فى تفسيرها ابن القيم الجوزية (٩) أى يعطونها - أذلاء - مقهورين ، أو من يد إلى يد نقدا غير نسيئة ، أو من يد المعطى إلى يد الآخذ ، أو عن انعام من المسلمين عليهم بإقرارهم لهم والقبول منهم . ويقول الماوردى أن فسى تفسيرها معنيين : إما عن غنى وقدره ، وإما أن يمتدوا أن فى أخذها منهم يدا عليهم وقدره . (١٠) والطبع يختار أصحاب النظرية المعنى القائل بأن الذميين يعطونها - أذلاء - مقهورين ، من يد ليد ، دون إنابة أو توكيل .

ثالثا : كلمة صاغرون : وفى تفسيرها معنيان ، أولهما أن يكونوا أذلاء مساكين ، والثانى أن يجرى عليهم أحكام الاسلام . (١١) وطبيعة الحال يختار أصحاب النظرية التفسير الأول ، القائل بأنهم يد فعونها أذلاء مساكين .

وبالرغم من أن ابن القيم الجوزية ، قد نادى بهذه النظرية ، إلا أنه يعطى لتفسير كلمة الصغار ، البعد الصحيح ، فيقول : " اختلف الناس في تفسير الصغار ، الذي يكون عليه وقت أداء الجزية ، فقال عكرمة : أن يدفعها وهو قائم ، ويكون الآخذ جالساً ، وقالت طائفة : أن يأتي بها ماشياً لا راكباً ، ويطلق وقوفه عند إتيانها ، ويجري إلى الموضع الذي تؤخذ منه بالعنف ، ثم تجر يده ويمتهن . ويعلق ابن القيم على ذلك بقوله : " وهذا كله مما لا دليل عليه ، ولا هو مقتضى الآية ، ولا نقل عن رسول الله - ص - ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك " .

والصواب ، أن الصغار كما فسرهم الشافعي هو : التزامهم لجريان أحكام الملة عليهم ، لا على وجه الإهانة . ( ١٢ )

وكما فسرهم دانييل دانييت بأنه يحتل ما نسبه اليوم للصغار السياس ، أي الاقـرار والخضوع للغالب ، والتسليم له بالسلطة ، التي من أهم دلائلها أن يفرض الغالب الضرائب فيطبع المغلوب . ( ١٣ )

ومن المفسرين الذين أخذوا بهذه النظرية " الفخر الرازي " ولكن مع تعديل بسيط ، وهو أن الجزية لم تفرض على الكافر لاقراره على كفره ، ولكن المقصود منها هو : الحساق الذل والصغار به ، لأن طبع العاقل ينفر منها ، فإذا أهمل مدة وهو يشاهد عز الإسلام ودلائل صحته ، مع مشاهدته لذلك وصغاره بكفره ، فقد يدفعه ذلك إلى التحول للإسلام . ( ١٤ )

#### نقد النظرية :

وما لا شك فيه ، أن هذه النظرية قد جاوزت المفهوم الصحيح للمشروعية الضريبية ، ويمكن أن يوجه اليها الانتقادات الآتية :

أولاً : القول بأن الجزية عقوبة ، دفع الكثيرين من المتعصبين غير المسلمين إلى السعى مهاجمة الإسلام عن طريق الجزية ، ويكفى أن نجتزئ هنا شطراً مما كتبه الدكتور زاهر رياض في تعليقه على بعض النصوص الواردة بكتاب : " موجز تاريخ بيطاركتا لاسكندرية للدكتور - يعقوب جرجس نجيب ص ٩٢ " أن يقول : ومع الفتح العربي أصبح جميع المصريين مواطنين من الدرجة الثانية ، فقد حملوا اسم الذميين ، أي أنهم في ذمة المسلمين ، وأصبحت

بضعه آلاف ، التي قدمت إلى مصر ممثلة في الجيش العربي ، هم المواطنين ، فكان لهم جميع الحقوق ، ولم يعد للمصريين المسيحيين من حق ، إلا حق الحياة ، طالما يدفعون ما فرض عليهم من ضرائب ومكوس ، على اختلاف أشكالها ، لأسباب هذه الضريبة الجديدة ، التي استجدت مع الفتح العربي ، وهي : الجزية ، لقاء احتفاظهم بعقيدتهم ، ولم يكن أمام أحد منهم طريقا إلى الارتقاء إلى صفوف أصحاب الحق الأول ، إلا أن يسلموا . فكان هذا الاسلام ، هو طريق امتصاص الأقلية للاكثية ، ومرار الزمن ، اعتنق الدين الجديد بعض المسيحيين ، وأخذ عددهم يزداد ، تحت دافع التقرب إلى الطبقة الحاكمة ، والتخلص من الجزية ، أو عوامل أخرى .

والرغم من نساد ما ادعاه الدكتور المذكور ، إلا أن النظرية موضوع المناقشة ، قد ساهمت في إعطاء هذه الانطباعة لرجال الاكليروس .

فإذا قبل بأن الجزية كانت وسيلة من وسائل امتصاص الأقلية المسلمة للأقلية المسيحية ، فلا خير إلا أن — في شخص يعتنق الاسلام هروما من أداء التكاليف المالية بدافع الشرح أو التقرب للحكام ، مع ملاحظة أن جميع رجال الإدارة المالية تقريبا ، كانوا من المسيحيين . وأن الجزية لم تكن هي سبب هذا التحول ، إنما كان للأسباب الأخرى ، التي أحجسها الكاتب عن بيانها ، ما ليس هنا مجال للدخول فيه .

ثانيا : إذا كانت الجزية وسيلة من وسائل الضغط على أهل الذمة لاعتناق الاسلام ، فهو ما ينابر تعاليم القرآن الكريم ، الذي تنطق آياته بالحرية الدينية والتسامح ويكفى أن نورد من هذه الايات :

— ( لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ) ( ١٥ )

— ( أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟ ) ( ١٦ )

— ( وقل للذين آوتوا الكتاب والأمين أسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا

فإنما عليك البلاغ ) ( ١٧ ) ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) ( ١٨ )

ثالثا : القول بأن الجزية وجبت جزاء على عدم الاسلام ، لأن في ذلك معصية لحكم الله ، قول قام على التعصب والمواطف الدينية ، لأن ذلك لم يكن بالضرورة نتيجة لعدم

الإسلام ، فهناك من أسهم في الدفاع أو في أعمال ذات منفعة عامة فأغنى منها ، وهناك من لم يستطع المسلمون توفير المنفعة لهم ، فكان أن ردوها لأهلها .

رابعاً : المفروض أن الغرامة المالية - كمقومة - تفرض بحكم قضائي أو إداري ، فسي أعقاب كل مخالفة ، فهي لا تتكرر إلا بتكرار المخالفة ، وعليه فإنها لا تأخذ صفة الدورية ، فإذا كانت الجزية قد فرضت على أهل الكفر ، بسبب كفرهم ، عند الفتح الأول ، فما هو المبرر لفرضها على الأجيال اللاحقة بعد ذلك ؟

خامساً : لا يجوز استتباط الأحكام الشرعية ، من المعنى اللغوي للالفاظ ، لأن اللفظ قد يحتمل أكثر من معنى ، بل قد يتغير مدلوله من مكان لآخر ومن زمن لآخر ، والجزية ، وإن كان لها مدلول العقوبة والصغار في الامبراطوريات السابقة على الإسلام ، إلا أنها - كما أخذت معنى كجديدا في الشريعة ، سيرد تفصيله في موقعه من البحث إن شاء الله .

سادساً : ويكفي أن نرد على هذه النظرية بالرد الذي اختاره العلامة أبو الأعلى المودودي إذ يقول :

" إذا اعتبرنا أن الجزية غرامة على غير المسلمين لعدم قبولهم الإسلام ، فعندما يقال في الزكاة ، التي لا تؤخذ من المستطيعين من الرجال المسلمين وحدهم ، بل من النساء أيضاً ، والتي تزيد نسبتها على نسبة الجزية بكثير . أفهذه غرامة على المسلمين لقبولهم الدين الإسلامي ؟ ( ١٩ )

ونساء معه ، إذا كانت الجزية قد فرضت عليهم بهذا المعنى ، فلماذا لم يخضع لها النساء والصبية والشيوخ وغيرهم - على رأي أصحاب النظرية - وكانوا على دين قومهم ؟ وكيف إذن نادوا بعدم إخضاع الرهبان لهذه الغرامة ، وكانوا على قمة النزاع - - - - - الدينية لهؤلاء القوم ؟

## المبحث الثاني

## النظرية الثانية

الجزية فك من الأسر وعق من العبودية

ومنطوق هذه النظرية يقول : ( إن أثرا من آثار الحرب الإسلامية - التي ينتصر فيها المسلمون على عدوهم - أن يصبح المهزومون أسرى حرب ، فإذا قبل المهزومون أداء الجزية للمسلمين ، اعتبرت الجزية ثمنا لحريةاتهم ، وفداء عن سبيهم واسترقاقهم . )

وبادى ذى بدء ، يقسم أصحاب هذه النظرية ، الأعداء المستسلمين إلى ثلاث عشرة طوائف :

الطائفة الأولى : الكتابيون ، وهؤلاء يخيرون - عندما تضع الحرب أوزارها - بين ثلاثة : الإسلام ، أو الرق ، أو الجزية مع الصفار . ويعتبرون أن ضرب الجزية على رقاب هؤلاء بمنزلة ضرب الرق عليهم ، بل ويعتبرون أن ضرب الجزية عليهم أشد وأنكى من عقوبة الرق . ويلخص لنا ابن القيم الجزية الأساس الذي قام عليه هذا الفكر فيقول : " قالوا بأنها عليهم بمنزلة ضرب الرق ، فإذا كان إقرارهم بالرق على كفرهم ، جاز من باب أولى - إقرارهم بالجوبة عليه ، لأن عقوبة الجزية أعظم من عقوبة الرق ، ولهذا يسترق من لا يجب عليه الجزية . " ( ٢٠ ) وردوا على النظرية الأولى بقولهم : " وإذا جاز المن على الأسير ، وإطلاقه بغير مال ولا استرقاق ، فلأن يجوز إطلاقه بجزية توضع على رقبته ، تكون عقوبة للمسلمين ، أولى وأحرى . فحرب الجزية ، إن كان عقوبة ، فهو أولى بالجواز من عقوبة الاسترقاق . " ( ٢١ )

الطائفة الثانية : المجوس ، والأصل في حقهم ، أنهم يخيرون بين الإسلام أو القتل ، ولا حل وسط معهم ، ولكنهم الحقوهم بأهل الكتاب ، استثناء من المشركين ، لما روى عن النبي - ص - أنه قال في حقهم : ( سنوا بهم سنة أهل الكتاب ) ( ٢٢ ) وأخذ هذا في نظرهم حكم الاستثناء بالنص .

الطائفة الثالثة : المشركون عموما . والأصل في حقهم - أيضا - أنهم يخيرون بين الإسلام أو القتل ، ولا حل وسط معهم . ولكنهم تفرقوا في شأنهم ، ولجأوا إلى القياس

فقالوا : إذا جاز المن على أسراهم واطلاقهم بغير مال ولا استرقاق ، تطبيقا للحكم العام الوارد بشأن الأسرى : ( فإما منّا بعد وإما فداء ) ( ٢٣ ) فمن باب أولى إطلاقهم بجزية ، توضع على رقبتهم ، وتكون قوة للمسلمين . وتأخذ الجزية في هذه الحالة حكم " الفداء " ، وهذا من قبيل تغليب المصلحة العامة للمسلمين . وجرى ذلك في عرفهم مجرى الاستثناء بالقياس .

ويوضح ابن القيم الجوزي هذا المفهوم بقوله : " إن عبدة الأوثان إذا كانوا أمّة كبيرة لا تحصى ، كأهل الهند وغيرهم ، حيث لا يمكن استئصالهم بالسيف ، فإنّ لاهم بالجزية ، وقهرهم أقرب إلى عز الأسر وأهله وقوته ، من أبقائهم بغير جزية ، فيكونون أحسن حالا من أهل الكتاب " ( ٢٣ )

وتنتهي النظرية إلى القول بأن الجزية ، تعتبر في حق الكافرين ومن في حكمهم كالجوس بدلا من الاسترقاق ، وتعتبر في حق المشركين عموما بدلا من القتل .

ويستدل أصحاب النظرية عليها بدليلين :

الدليل الأول - دليل نقلى : وهو ما رواه الطبري مبني على أن أمير الإسكندرية عرض على عمرو بن العاص - ومعركة الإسكندرية دائرة الرحي - أن يعطيه الجزية ، على أن يرد عليه ما أصابه من السبي والامسرى . وكان عمرو بن العاص قد أسر منهم عسكرا كبيرا ، أرسلهم إلى الخليفة عمر بن الخطاب ، الذي قام بدوره بتفريقهم بين المدينة ومكة واليمن . فاستأذن القائد العربي من أمير الإسكندرية أن يمهله حتى يخاطب فدى ذلك خليفة المسلمين ، وجاء رد الخليفة عمر ، بأن ماتفرق من السبي بأرض العرب ، فبلغ مكة والمدينة واليمن ، لا قدرة له على رده ، وأما مابقى منهم في أيدي المسلمين بمصر ، فيخيرون بين الإسلام ودين قومهم ، فمن اختار الإسلام أصبح من المسلمين ، له ما لهم وعليه ما عليهم ، ومن اختار دين قومه ، وضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه ، ويدت أسره . وقبل أمير الإسكندرية هذا الحل . قال صاحب الرواية : فجمعنا ما فدى من أيدينا من السبايا ، واجتمعت أنصارى ، فجعلنا تأتي بالرجل من في أيدينا ، ثم نخيره بين الإسلام والنصرانية ، فإذا اختار الإسلام كبرنا تكبيرة هي أشد من تكبيرنا حين



نفتح القرية ، ثم نحوزها إلينا . وإن اختار النصرانية ، نخرث النصارى ، ثم حازوه إليهم ، ووضعنا عليه الجزية ، وجزعنا من ذلك جزءا شديدا ، حتى لكأنه رجل خرج منا إليهم . ( ٢٤ )

ومثله ماروى من أنم : عندما افتتح المغيرة بن شعبة الأهواز ، قال أحد المجاهدين أتينا الأهواز وسها ناس من الزط والأساورة ، فقاتلناهم قتالا شديدا ، فظهرنا عليهم — وظفرنا بهم ، فأصبنا سبيل كثيرا اقتسمناهم ، فكتب إلينا عمر : إنه لا طاقة لكم بعمارة الأرض ، فخلوا ما في أيديكم من السبي ، واجعلوا عليهم الخراج ، فرددنا السبي ولم نملكهم . ( ٢٥ )

### نقد النظرية :

لاشك أن النظرية بهذا المفهوم ، نظرية خاطئة من كل الوجوه لعدة أسباب أهمها :  
أولا : أن القول بجواز اعتبار البلد المنهزم أسرى حرب ، يسرق أهله اسرقاقا — جفائيا ، يهدم مبدأها من المبادئ الأساسية في الشريعة الإسلامية ، وهو محاربة الرق بكل أشكاله وألوانه وصوره ، سميا إلى استئصاله من المجتمع الإنساني بأسره ، ولا شك أن الإسلام ، كان له نصب السبق ، في تحريم كل أنواع الرق على رعايا الدولة الإسلامية . فهو يحارب الرق الناشئ عن القرصنة والاختطاف ، ويحرم الرق الناشئ عن ارتكاب الفسرد للجريمة ، مهما كانت بشاعتها — كما كان مقرا في القانون الروماني — والرق الناشئ عن تجريد الإنسان من حرية بسبب فقره ، واستغراق ذمته بدين أو نحوه . والرق الناشئ عن بيع الأولاد غير البالغين — كما كان متبعا عند اليهود وغيرهم — والرق الناشئ عن السيطرة والاستيلاء على بلاد الأعداء . بحيث لا يستطيع أحد أن يجد في الشريعة الإسلامية نضما واحدا يقرر أى نوع من هذه الأنواع . ( ٢٦ ) بل وقد حرصت الشريعة على تصفية الرق القائم وقت ظهور الإسلام وحده بعدة وسائل منها :

١ - تقرير " نظام المكاتبية " الذى بمقتضاه يلتزم السيد أن يحرر عبده بمجرد أن يسمدى العبد رغبته فى سداد ثمن حرية ، أيا كان الوقت الذى يستغرقه فى سداد هذا الثمن ، حتى أن عمر بن الخطاب ضرب أنعم بن مالك حين أبى أن ي كاتب مملوكه — " سيرين " وحمله على المكاتبية وهو يتلو قوله تعالى : ( والذين يبتغون الكسباب مما ملكت أيما نكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم ) . ( ٢٧ )

٢ - ناشد الإسلام الناس أن يعتقوا أرقاءهم بنصر محكم يقول ( فلا اقتحم العقبة • وما أدراك ما العقبة • فك رقية ) ( ٢٨ )

٣ - خصص الإسلام مصرفا رئيسيا من مصارف الزكاة لتحرير العبيد وفك الأسرى (المسلمين)

٤ - جعل الإسلام تحرير العبيد والاماء وسيلة من وسائل تكفير الذنوب • وجعل العتق

محوا لجرائم القتل الخطأ ، واليمين الآثمة ، والإفطار في رمضان • (تحرير رقية مؤمنة)

٥ - لكي يجعل الرسول - ص - من توجيه الإسلام واقعا عمليا ، بدأ بنفسه ، فحرر عبيده في حياته ، ليكون قدوة لغيره في تصفية الرق • ( ٢٩ )

ولقد كان نصرا كبيرا للإسلام ، عندما أعلن مؤتمر " بروكسل " الدولي تحريم الاتجار في الرقيق سنة ١٨٩٠ ، فبادر المشرع المصري بإصدار الأمر العالي المؤرخ ٢١ يناير سنة ١٨٩٦ بهذا الشأن • ( ٣٠ )

والسؤال الآن : الى أى حد يجوز للفقهاء الإسلاميين أن يؤصل حقا ماليا ثابتا ودائما -

وهو حق الدولة في اقتضاء الضرائب من المواطنين - على نظام مدنى غير ثابت وغير دائم ، وفي طريقه إلى التصفية ؟

ثانيا : القاعدة الإسلامية تقول : ان السلم بين الناس هو الأصل ، وأن الحرب لم

تشرع إلا لرد العدوان ، أى انها حالة ضرورية ، والضرورة تقدر بقدرها • فلا يجزئ

للمسلمين أن يجاوزوا حد الدفاع عن أمن الجماعة الإسلامية ، إلا بالقدر الكافى لسرد

الاعتداء ، دون بنى أو فساد أو استعلاء ، تحقيقا لقوله تعالى : ( ولا تعتدوا إن الله

لا يحب المعتدين • ) ( ٣١ ) وقوله : ( تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا

في الأرض ولا فسادا • ) ( ٣٢ ) ومن هذا المنطلق ، نجد أن الإسلام يقتصر ويلازم الحسب

على جنود الجيش المقاتل فقط ، دون أن يتعداهم إلى سواهم • فإذا كان ثمة أسير ،

فانما لا يكون إلا على الأفراد المحاربين ، وليس على المواطنين المدنيين شئ • من ذلك • ( ٣٣ )

فإذا كانت الجزية ثمنا للحرية وفكا من الأسر والعبودية ، كان ينبغى على هذا الاساس ،

ألا تتعدى فريضة الجزية أسارى الجنود المقاتلين دون سواهم من المدنيين ، وهو ما لم

يحدث في طول البلاد وعرضها •

والنظرية بهذا المفهوم ، تحول النظرية إلى ثمن ، وهو ما لا نجد له مدلولاً فقهياً  
الاصطلاح اللغوي أو الاصطلاح الفقهي لكلمة الجزية . ولذا نجد أنصارها يوردون أحكامها  
ضمن قوانين الحرب ، ولا يفردون لها دراسة خاصة ضمن النظام الفقهى الإسلامى .  
وشتان بين الثمن والنسبة .

ثالثاً : استناد أصحاب النظرية إلى الحل الذى رآه عمر بشأن أسارى الإسكندرية  
وغيرهم ، يعتبر استناداً خاطئاً من أساسه . لأن الخليفة عمر لم يقرر الجزية بدلاً عن  
الأسرى . وإنما كان يحدد تطبيق حكم الإسلام فى الأسرى عموماً . وحكم الإسلام فى الأسرى ،  
يأخذ طريقين لا ثالث لهما : فإما المن ، وإما الفداء ، تحقيقاً لقوله تعالى : ( فإما منّا  
بعد وإما فداء ) ( ٣٤ ) والفداء قد يكون بتبادل الأسرى ، أو بمال فورى يدفعه الأعداء  
لتحرير أسراهم ، وليس بجزية توضع عليهم مؤبدة . والذى أنفذه عمر ، كان من قبيل المن ،  
ولم يكن لعملية فك الأسرى أى علاقة بعملية فرض الجزية . ويأتينا التفسير من الخليفة عمر  
نفسه ، عندما قال لقائد عمرو بن العاص : " اجعل أهلها ذمة على عددهم ، ولا يجعلون  
فيها ولا عبداً " ( ٣٥ ) كما قال لابی عبيدة : " ولا سبيل لك عليهم ولا للمسلمين معك  
أن تجعلهم فيها وتقسيمهم . . . وأعرب عليهم الجزية . . . " ( ٣٦ ) ثم قال للمغيرة بن شعبه :  
" فخلوا ما فى أيديكم من السبى واجعلوا عليهم الخراج " ( ٣٧ ) والمعنى أن العبودية  
لم تثبت فى حقهم ، حتى يمكن استبدالها بمقابل مالى هو الجزية .

رابعاً : إذا كان لا يحل للدولة الإسلامية - فى حالة قيام حرب بينها وبين دولة أخرى -  
أن تقبض على رعايا الدولة المعادية ، المقيمين بها بعقد أمان ، أو بتصريح إقامة ،  
لأن هذا العمل يعتبر فى نظر الشريعة من باب الغدر ونقض العهد ( ٣٨ ) فمن باب أولى  
أن يطبق نفس الحكم على شعب الدولة المعادية إذا استسلم وطلب الأمان ، لأن الأمان  
يظل معه إلى اجراء استثنائى كالرق أو السبى أو خلافه ، وبالتالي لا يمكن اعتبار الجزية  
بدلاً عن أمر افتراضى غير قائم ، بل أن مجرد قيامه يعتبر مخالفاً للشريعة .

خامساً : ما قول النظرية - إذن - فى الجزية كرياضة مالية يقررها الإسلام على الشعوب  
التي عقدت مع المسلمين عهود صلح ، ولم تدخل معهم فى حروب طاحنة تنهى باستسلامهم

وبالتالى لم يكن ثمة أسرى حرب أو سبايا ؟ وما قولها ايضا فى عقود الصلح التى وضعت  
نهاية للحروب بين المسلمين وغيرهم ، ونصت جميعها على تأمين كل فرد من أفراد الشعب  
المعاهد على نفسه وعلى حريته ، وذريته ؟ ثم ما قول النظرية فى النساء والأطفال الذين  
يجوز سبيهم أثناء مرافقتهم للجيش المحاربة لشد أزرها ، ومع ذلك يقولون هم باغنائهم  
من الجزية ؟

قال أبو عبيد : وسنه رسول الله - ص - أن لا سبا على أهل الصلح ، ولا رق ، وأنهم  
أحرار . ( ٣٩ ) وذكر لنا أن مدينة " تستر " كانت صلحا ، فغزاهم المهاجرون وانتظروا  
عليهم وسبواهم ، فأمر عمر بن الخطاب بمن سبى منهم فردوا على حريتهم ، وفرق بينهم  
وبين ساداتهم . والمثل فعل مع من سبى من أهل البربر . ( ٤٠ )

سادسا : تدخل النظرية من نفس باب التعصب الذى دخلته منه النظرية الأولى ،  
فنقول إنها عقوبة ، وتزيد عليها بأنها عقوبة أشد وأنكى من عقوبة الرق ، فمن كانت طبيعته  
أو حالته لا تقوى على احتمالها ، خضع للعقوبة الأولى وهى الرق ، كالنساء ، والصبيات  
وغيرهم ، وأعفى من الجزية .

وإذا كان هذا المنطق غريبا على الفقه المالى الإسلامى ، فهو أكثر غرابة على الفقه  
الجنايى الإسلامى من عدة وجوه :

١ - أن التشريع الجنائى الإسلامى أخذ بقاعدة العقوبة الأخف ، تماما كما أخذ الفقه  
المالى الإسلامى بقاعدة الأداء الأيسر للمكلف . وكان الأولى أن يقال بتوقيع العقوبة  
الأخف - إن كان لابد من عقوبة - تمثيا مع دين الرحمة .

٢ - أى منطق يستطيع أن يقبل أن الجزية عقوبة أشد من الرق ، مع أن الرق عقوبة مدنية ،  
تعنى عبودية الإنسان للإنسان ، وسلب حريته ، ومصادرة كثير من عواطفه وغرائزه ،  
وتحويله إلى سلعة تجارية ومال متقوم يباع ويشترى ويوهب ويقايش عليه .

٣ - أى مجتمع إنسانى هذا الذى يخضع فيه شطره الأقوى من الرجال البالغين الأجرا  
العقلاء لجزية يصورونها على أنها أبشع من الرق ، ويخضع فيها الجانب الأضعف من  
النساء والعلماء والشيوخ والعجزة إلى الرق والعبودية ؟ هل يمكن أن تسعد الدولة  
الإسلامية بانتساب هذا المجتمع المعاقب كله إليها ؟ أو أن يسعد هؤلاء بانتسابهم

لهذه الدولة إذا صح هذا المفهوم ؟ وهل يمكن أن يؤدي هذا التصور إلى تطور المجتمع واندفاعه مع الزمان ؟ وعقوبة على ماذا ؟ على التسليم بالعقيدة ورب العقيدة يقول ( لا إكراه في الدين ) وكيف يمكن أن تصبح العقوبة : عبودية ، أو جزية ، هي القاعدة العامة ، والإعفاء استثناء منها ؟

سابعاً : هذا التأويل يخالف ما جرى عليه عمل الصحابة جميعهم . فقد نصت جميع كتب الأمان الصادرة منهم لكل الشعوب المستسلمة على أنه لا رق عليهم . وهذه أمثلة منها :  
- عقد عمرو بن العاص الصلح مع أهل مصر ، فشرط عليهم ألا تباع نساؤهم وأبنائهم ولا يعبوا . . . ( ٤١ )

- وأقر عمر بن الخطاب السواد في أصلاب الرجال وأرحام النساء ، وجعلهم ذمة ، تؤخذ منهم الجزية ، ومن أرضهم الخراج ، وهم ذمة ولا رق عليهم . قال سليمان : وكان الوليد بن عبد الملك ، أراد أن يجعل أهل السواد فيثا ، فأخبرته بما كان من عمر ففسى ذلك ، ونوره الله عنهم . ( ٤٢ ) قال أبو عبيد : إن أهل السواد أحرار . . . وليس من المنفعة أن تكون الجزية إلا على الأحرار . ( ٤٣ )

- وصالح خديفة بن اليمان " المرزبان " عن جميع أهل آذربيجان على الجزية على ألا يقتل منهم أحداً ولا يسببه ( ٤٤ )

- وصالح أبو موسى وعثمان بن العاص ( في آخر خلافة عمر ) أرجان وشيزار وغيرها ، على أن يكونوا ذمة يؤدون الخراج . . . ولا يستعبدوا . ( ٤٥ )

- وبالمثل صالح عتبة بن فرقد أهل " شهرزور " على الجزية ، على ألا يقتلوا ولا يعبوا . ( ٤٦ )

والأمثلة على ذلك عديدة في كتب التاريخ . . . .

## المبحث الثالث

## النظرية الثالثة

## الجزية فداء عن القتل

ومنطوق هذه النظرية يقول : ( أن أثرا من آثار الحرب الإسلامية التي ينتصر فيها المسلمون على عدوهم أن تهدر دماء المهزيمين ، فإذا قبل المهزيمون أداء الجزية للمسلمين ، اعتبرت الجزية ثمنا لعصمة دمائهم وفداء لحياتهم ) .

وأصحاب هذه النظرية يفرقون - تماما كما يقول أنصار النظرية السابقة - بين نوعين من الأعداء : المشركون وأهل الكتاب . ويرون أن قوانين الحرب في الشريعة الإسلامية تقضى بحكم يختلف في حق كل من هاتين الطائفتين . فبالنسبة للمشركين يخبرون بين الإسلام أو القتل ولا حل وسط معهم ، أما بالنسبة للكتابيين فيخبرون بين الإسلام أو الجزية أو القتل ، فإذا اختاروا الجزية كان ذلك تخفيفا لهم ورحمة بهم .

وقد نادى بهذه النظرية جمهور الفقهاء ، غير أنهم اختلفوا ، فقال علماء المالكية والزيدية وبعض علماء الحنفية أن الجزية وجبت عن القتل بسبب الكفر ، وقال الشافعية والشيعة والإمامية والحنابلة أنها بدلا عن القتل والاقامة في دار الإسلام . وفي رواية عن أحمد يقول " من أطبق يابه على نفسه ولم يقاتل لم يقتل فلا جزية عليه " ( ٤٧ )

ويستند أصحاب النظرية إلى عدد من الأدلة النقلية والفعلية نناقشها على الوجه التالي :

أولا : الأدلة النقلية :

( النص الاول ) آية الجزية . وقالوا أن الجزية أمر عام يقتل كل من لا يدين بالإسلام .

وقالوا أن الغاية من القتال هي : إما الإسلام أو الجزية . فأما المشركون فيقاتلون على الإسلام ، وأما أهل الكتاب فيقاتلون على الجزية ، لأن الجزية طيعة لهذا النص فرضت على الكتابيين دون المشركين . واستثنوا المجوس من المشركين لورود السنة بذلك .

والواقع أن الاستشهاد بالآية على هذه الصورة مرفوض ، لأن الإسلام لا يقر الحرب التبشيرية الهجومية لحمل الناس على اعتناقه . والإسلام لا يقر الحرب إلا في حالتين :

إما الدفاع وإما نقض اليهود . والأمر بالقتال في آية الجزية كان بسبب نقص الكتابيين لليهود  
والمواثيق المأخوذة عليهم، ولو كان الكفر سببا في قتالهم لجعلت غاية القتال الاسلام فقط  
دون الالتزام بدفع الجزية . وعليه فلم تكن الجزية عوضا ماليا عن دم أو عقيدة ، وإنما كانت  
دلالة الخضوع والمشاركة في أعباء الدولة . ( ٤٨ )

( النص الثاني ) قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار  
وليجدوا فيكم غلظة . . . ) وظاهر النص يشير إلى حرب شاملة ضد الكفار . والحقيقة كما يقول  
الأستاذ شلتوت أن الغرض من هذا النص هو تلقين المسلمين أسلوا من أساليب الحرب، وفنا  
من غنم القتال ، إذ بلغت نظرهم إلى أهمية حماية ظهور جنودهم، وعدم ترك جيوب عدائية  
خلف الجيش المحارب . ( ٤٩ )

( النص الثالث ) قوله تعالى ( فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ) والواقع أن  
النص لا يأمر بضرب رقاب كل من يقابل المسلمين من الكفار . ولكنه حكم خاص بشأن الأسرى  
في حالة قيام حرب هجومية من الأعداء، أو حرب دفاعية من جانب المسلمين . وباقي النص  
يقول: ( حتى إذا اثنتموهم فسدا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء ) والمعنى: أنه لا يجوز  
الأسر إلا بعد حدوث لقاء مع الأعداء تحقيقا لقوله تعالى ( ما كان لنبى أن يكون له أسرى  
حتى يشحن في الأرض ) وعليه فليس هناك ما يدعو إلى القول بأن الحرب واجبة ضد الكفار في  
كل زمان ومكان .

( النص الرابع ) ( قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم  
كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم . . . ) وهذا النص أيضا  
ليس أمرا عاما بقتال جميع الكفار ، ولكنه نزل بخصوصية تاريخية معينة انحصرت في بعض مشركي  
الجزيرة العربية الذين ظافوا بالبيت عرايا، وكادوا لنبي الاسلام، وعذبوا أتباعه ، بدليل أن  
المسلمين لم يتخذوا أى اجراء عسكري وقتها ضد أولئك الذين احترقوا مواثيقهم - كبسني  
حزبه ونبي كنانة . ( ٥١ )

( النص الخامس ) ما روى عنه عليه الصلاة والسلام بقوله \* أمرت أن أقاتل الناس حتى  
يقولوا لا إله إلا الله فان قالوها فقد عصوا منى دماءهم وأموالهم إلا يحقها وأجرهم على الله \*

ومرة ثالثة نوكد أن كلمة النام كما ورد في هذا الحديث لا تعنى كل الناس ولكنها تعنى  
 مشركى الجزيرة العربية فقط . ( ٥٢ )

:( الفصل السادس ) الحكم الذى أقوه الإسلام عندما استسلم يهود " بنى قريظة "

للمسلمين بعد حصار طويل وانتهى الامر الى تحكيم " سعد بن معاذ " الصحابى

الأنصارى الأوسى فحكم فيهم حكماً ألهمه الله به : أن يقتل كل من جرت عليه المواسى

( الرجال البالغين ) وأن تسبى النساء والذرية ، وأن تقسم أموالهم بين المسلمين . ( ٥٣ )

وعلى أصحاب النظرية التى نناقشها على ذلك بقولهم : فلما شرع الإسلام الجزيرة

بعد ذلك شرعها حتى تكون بدلا عن القتل وفداء لأرواح المهزيمين .

والحقيقة أن هذه الواقعة التاريخية لا تعتبر حكماً عاماً لعدة أسباب :

١ - أن يهود بنى قريظة بالرغم من أنهم كانوا أهل كتاب - إلا أنهم نقضوا العهد مع  
 الرسول ولم يكتفوا بذلك ، بل ظاهروا قريشاً عليه فى غزوة الخندق ، وأصبح حكمهم  
 حكم مشركى الجزيرة العربية الذين نزلت فيهم الآيات السبعة الأولى من سورة التوبة .  
 إما الاسلام أو الجلاء أو القتل .

٢ - أن هؤلاء المارقين بحكم تحالفهم مع المسلمين ، وبحكم وجودهم فى زمام المدينة -  
 أى بداخل النطاق الإقليمى للدولة الإسلامية الناشئة - كانوا رعية إسلامية ،  
 تطبق عليهم أحكام قانون العقوبات الإسلامى . وأن ما ارتكبوه ضد النبى وأتباعه ،  
 بدخل ضمن جريمة الخيانة التى يحدد عقوبتها النص القرآنى الكريم ( إنما جزاء  
 الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا ... الخ الآية )

٣ - أن الأمر فى شأنهم انتهى إلى تحكيم اختبارى وافق عليه كل من الطرفين . وحيث  
 يحتكم الطرفان فالقول ما قضاه الحكم . وبالرغم من اعتبارهم أسرى حرب ، لا يجوز  
 قتلهم ، إلا أنه نزل بشأنهم حكم قرآنى خاص استثناء من القاعدة العامة حيث أجاز  
 الله حكم سعد بن معاذ بقوله تعالى : ( هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل  
 الكتاب من ديارهم لأول الحشر ) ( ٥٤ )



## ثانيا : الادلة العقلية :

وبدلل أصحاب النظرية عليها بدليلين عقليين آخرين هما :

الدليل الأول : يقولون : أن كل فرد لا يجوز قتله أثناء القتال ، لا يجوز وضع الجزية عليه بعد أن تضع الحرب أوزارها . وأن أحاديث الرسول - ص - بشأن إعفاء بعض القوم من القتل أثناء القتال ، تامة تماما ، القوانين الخاصة بإعفائهم من الجزية . فالمرأة لا يجوز قتلها في الحرب ، ولذا لا يجوز ضرب الجزية عليها فيما بعد ، والمثل الصبي ، والراهب المعتكف ، والشيخ الفاني ، وهكذا العبدان والضعفاء . وبأخذ حكمهم الفلاحون والحراثون والتجار والعمال الذين لا يقاتلون . وفي ذلك يقول ابن قدامة : ( ٥٥ ) لا يقتل الحراث إذا علم أنه ليس من المقاتلة استنادا إلى قول عمر بن الخطاب : اتقوا الله في الفلاحين ، لا تقتلوهم إلا أن ينصبوا لكم الحرب . وروى أن الرسول - ص - نهى عن قتل الوصفاء والعسفا ، كما أن رباح نقل عن النبي - ص - قوله لأحد أصحابه : ( إلحق بخالد بن الوليد ، فلا يقتلن ذرية ولا عسيفا ولا امرأة ) . والعسيف هو العامل وكرر عمر بن عبد العزيز هذه الوصية لرجاله فقال : لا تقتلوا راهبا ولا أكارا ، أي أجيرا . وتحدث جابر عن جيوش المسلمين فقال : كانوا لا يقتلون تجار المسلمين ، وبخضع للقاعدة نفسها كل المدنيين الذين لزموا بيوتهم وأموالهم ولم يقاتلوا مسلما ، وعلى حد قول أحمد : " من أغلق بابيه عليه ولم يقاتل ، لم يقتل ولا جزية عليه " . وأكثر من ذلك أن الاسلام يحرم قتل الجندى المحارب إذا ولي الأذى . ( ٥٦ )

فمن بقي إذن - بعد استثناء هذه الطوائف - لغرض الجزية عليه ؟ بالطبع لم يبق

إلا الجنود الصامدون في ساحة القتال فقط .

ولاشك أن هذا الدليل واضح الضعف ، لأن هذه القاعدة تنخرم في حالات كثيرة . لقد وضعت الجزية على الفلاحين والعمال والمدنيين جميعا . والمرأة ممتعة من القتل ، ولكن وجدت نصوص تفرض عليها الجزية - سترد في موقعها من البحث - والشيخ الفانسي لا يجوز قتله ، ومع ذلك تفرض عليه الضريبة مادام ذا كسب وله رأي في قومه . والراهب إذا كان مختلطا وذا كسب فرضت عليه الضريبة وهكذا .

وما رأى النظرية في الرجال الصالحين للقتال ، ومع ذلك أعطوا العهد على إعفائهم من الجزية ، لقيامهم بأعمال ذات نفع عام ، كما فعل عمر بن الخطاب مع الكتابي - هـ - وأسرت - الذي أرشد عن أنسب مكان لحفر خليج القلزم . ( ٥٧ ) كما أغتت الخلافة الإسلامية المجوس الذين يقيمون بسمرقند لقاء قيامهم بالحفاظة على أحد الحدود هناك ( ٥٨ )

الدليل الثانى : ودلوا على صدق نظريتهم أيضا بالصيغة القانونية الإسلامية  
المشروعة لإعلان الحرب ، والنزى تخير الأعداء بين ثلاثة أمور : إما الاسلام ، وإما الجزية ،  
وإما القتل ، وكما أن الاسلام يعفى من القتال والقتل ، فإن الجزية - أيضا - تعفى  
من القتال والقتل .

وبنهار هذا الدليل كذلك ، لأن التخيير فى " نداءات السلام " - أو كما يسميها  
القانون الدولى المعاصر " لإعلان الحرب " - يحدث أولا بعرض الاسلام على المشركين  
والكتابيين ، فإذا لم يقبلوا عرض عليهم الجزية ، فإذا لم يقبلوا فلانص من القتال .  
ومن هذا الترتيب نجد أن الجزية لم تكن بدلا عن القتل ، وإنما كانت لعدم قبولهم  
الاسلام . ويكون قولهم صحيح لو طرح التخيير فى الأصل بين الاسلام ، أو القتل ، أو  
الجزية ، فتكون الجزية فى هذه الحالة بدلا عن الأمر السابق لها وهو القتل .

لهذه الأسباب ، نجد أن الأساس الذى ارتكبت اليه النظرية قائم بالمره . فإن  
ليست الجزية محلا شرعا للقديمة من القتل . ولا يستطيع أحد أن يأتى بنص واحد  
فى الاسلام يقول : أن عقوبة المسلمين هى القتل ، ثم استبدل القتل بالجزية .

ولو كانت الجزية فداء من القتل كما تقول هذه النظرية ، أو فلما للرق كما قالت  
النظرية السابقة ، لكان المنطق يقتضى بأن من يمتنع عن أداء الجزية ، تصبح عقوبته بذات  
الأمر البدل عنها ، وهو الاسراف أو القتل ، وهو ما يتنافى مع روح الشريعة السمحة ،  
ولا يوجد فى قواعد التجريم الضريبى ما يشير إلى ذلك .

وأخيرا فإن النظريات الثلاثة السابقة وهى : الجزية عقوبة على الكفر ، والجزية عتق  
من العبودية ، والجزية فداء عن القتل ، ليست - فى رأى - إلا انعكاسا لفساد  
يهودية تسربت إلى الاسلام ، وغلفت بخلاف فقهي اسلامي . لأنهم ضمنوها لا يكاد يخرج  
عن النص الوارد فى سفر التثنية ( الاصحاح ٢٠ - الآيات : ١٠ - ١٤ ) بشأن التعاليم  
التي يذكر النص بأنها القيت على موسى عليه السلام وتقول : " وإذا تقدمت الى مدينة  
لتقاتلها فادعها أولا الى السلم . فإذا اجابت الى السلم وفتحت لك ، فجميع الشعب

الذين فيها يكونون لك تحت الجزية • ويتعبدون لك • وإن لم تسالملك  
 بل حاربتك فحاصرتها وأسلمها الرب إلهك إلى يدك فاخرب كل ذكر  
 يحد السيف • وأما النساء والأطفال وذوات الأربع وجميع ما في المدينة  
 من غنمة فاغتنمها لنفسك • وكل غنمة أعدائك التي أعطاكها الرب إلهك • •

## البحث الرابع

## النظرية الرابعة

## الجزية مقابل الإقامة في دار الإسلام

وقد نادى بهذه النظرية الشافعية ، والحنابلة ، والشيعة والإمامية ، فعندهم أنها وجبت عليهم بدلا عن قتلهم وإقامتهم في دار الإسلام . ( ٥٩ )

ومضمون هذه النظرية يقول : ( إن الجزية : شخصية ، أو عقارية ، تؤخذ من الذميين باعتبارها أجرة من الأرض وعن الدار . ذلك لأن الأرض ، أصبحت بعد الفتح أرضا خراجية ، محبوسة على منافع المسلمين ، ولم تعد ملكا لأربابها الأصليين . ولذا وجب عليهم ، إذا أقاموا في أرضهم وديارهم ، أن يدفعوا إيجارا عنها . )

واستندوا للبرهنة على نظريتهم بعدة أدلة ، نناقشها على النحو التالي :

أولا : أدلة نقلية منها قوله تعالى : ( وأنزل الذين ظاهروكم من أهل الكتاب مائة صياصيبهم وقذف في قلوبهم الرعب ، فريقا تقتلون وتأسرون فريقا ، وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطأوها . ) ( ٦٠ )

ومن سنة الرسول - ص - العملية ، ففي سنة ٦ هـ حاصر بنى قينقاع ، ثم حكم فيهم - ص - بالجلالة عن المدينة ( ٦١ ) وفعل مثل ذلك في يهود بنى النضير حيث أمرهم بالجلالة ، ولرسول الله أرضهم ونخلهم وأسلحتهم . ( ٦٢ ) وعندما أفتح النبي - ص - خيبر ، لجأ إلى الحل البديل عن الجلالة ، وهو الجزية ، فدفع الأرض إلى أهلها ، مقاسمة على شطر الناتج من الزرع والنخل ، وكانت هذه هي أول صورة من صور الجزاء العام . ( ٦٣ ) وعندما علم بذلك أهل فدك صالحوا الرسول - ص - على مثل صلح خيبر ، فأقاموا في أرضهم مقابل شطر الزرع والنخل . ( ٦٤ ) وهكذا فعل أهل وادي القرى وتبعا ، عندما علموا بجلالة المصالحفة على الجزية ، حيث صالحوا النبي - ص - عليها فأقاموا بيادهم وأرضهم بي أيديهم . ( ٦٥ ) وفي هذا الصلح ظهرت كلمة الجزية لأول مرة قبل نزول آية الجزية - ص - حيث نص على أن ( لهم الذمة وعليهم الجزية ) .

ويرد على ذلك بالآتي :

أولا : أن النص القرآني الكريم ، نزل في شأن يهود المدينة ، الذين نقضوا عهدهم مع الرسول - ص - ومنهم بنو النضير ، وأن حكم النبي - ص - بشأن إجلاء هؤلاء ، اليهود ، عن المدينة ، لم يكن حكما شرعيا عاما لكل بلد يدخلها المسلمون ، وإنما اقتصر على هؤلاء لأسباب منها :

- نقضهم معاهدة السلام الأولى معهم حين قدم الرسول - ص - المدينة حيث بدأوا مناوراتهم في تأليب الفتن لمحاولة تصدع التضامن الإسلامي .  
- ارتكابهم بعض الجرائم مع الرسول ومن آمنوا معه .

فتحولوا من معاهدين الى محاربين ، وارتكبوا جريمة الحراقة ، فطبق عليهم حد الحراقة الإسلامي الصادر بشأنه قول الحق تعالى ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله • ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض • • • الخ ) ( ٦٦ ) والدليل على ذلك أن النبي - ص - قد صالح - بعد ذلك - أهل نجران على الجزية - دون ورود نص عن الجلاء - واشترط عليهم ألا يتعاملوا على الربا ، فلما كان عهد عمر بن الخطاب ، فشئ فيهم أخذ الربا والتعامل عليه ، فأجلاهم عمر بن الخطاب ، وعرضهم عن أراضيهم ، بأرض ماثلة حيث ذهبوا ، بل وأعفاهم من الجزية لمدة عامين مساهمة منه في استقرارهم وتنمية مواردهم . ( ٦٧ ) ودليل آخر ، أن النبي - ص - عندما صالح أهل خيبر على البقاء بأراضيهم ، كان قد اشترط عليهم ، ألا يكتبوا ولا يبيعوا شيئا ، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد ، فبيعوا مسكا فيه وحلى لحى بن أخطب ، فأراد أن يوقع عليهم القانون الجنائي الإسلامي بشأن جريمة الحراقة ونقض العهد ، إلا أنهم رجوه ففسى البقاء ، خاصة وأن المسلمين كانوا متفرغين وقتها لفريضة الجهاد ، فأبقاهم على شطرس الناتج من استغلال الأرض • ثم عاودوا محاولة ارتكاب جريمة الرشوة مع عبد الله بن رواحة ، حين توجه اليهم لخرص النخل ، فلما كان زمن عمر ، تأكد له احترام هؤلاء للجريمة ، حيث غشوا المسلمين ، وألقوا ابن عمر من فوق بيت ففدغوا يديه ، فانتزع الأرض من أيديهم - وتسمها ثم طلب منهم الجلاء عنها . ( ٦٨ )

ثانيا : لم يجرُ حكم الإجماع إلا على بعض الكتابيين كبنى القينقاع وبنى النضـسـير ، والبحرانيين ، أما باقى المشركين والكتابيين ، فقد استقروا ببلاد الجزيرة العربية مقابل أداء الجزية ، لأهل اليمن وتيما ، وغيرهما . ولم يتعرض واحد من قوات السرايا للمواطنين عند الفتح بالاجلاء عن بلادهم ومدنهم . وإنما كان تخييرهم بنصرف الى ثلاثة أمور : الاسلام ، أو الجزية ، أو القتال . وليس فيها الجلاء .

ثالث : أن كل كتب الأمان التى أصدرها النبى - ص - لجميع الاقوام الذين أسلموا ورد بها نص يكاد يتشابه فى ألفاظه يقرر أن لهم ما أسلموا عليه من أرو وأموال وأشياء ، ( ٦٩ ) بل إن كتابه لبنى غاديا ينص صراحة على ( أن لهم الذمة ، وعليهم الجزية ، ولا عداة ، ولا جلاء . الليلد ، والنهار شد )

رابعا : دأب الصحابة بعد ذلك ، على ترك أمر البقاء أو الجلاء ، عن البلاد التى فتحت غنوة لأهلها ، لإعمال مبدأ الحرية السياسية فى الشريعة الإسلامية ، وترد كسـل المعاهدات فى هذا الشأن على نحو ذلك . من هذه المعاهدات :

- المعاهدة العربية لأهل إيليا ، فيها نص يقول ( ٧٠ ) . . . ومن أحب من أهل إيليا ، يسير بنفسه وماله مع الروم ، ويخلى ببيعهم وعلبهم ، فانهم آمنون على أنفسهم وبيعهم وعلبهم حتى يملخوا بأمنهم ، ومن شاء منهم سار مع الروم ، ومن شاء رجع إلى أهله . ( ٧١ )

- ماورد ضمن نصوص الهدنة المؤقتة بين الجانبين : العربى ، والعصرى ، أثناء معركة الإسكندرية . على أن : من أراد البقاء بمصر ، من أهل الروم ، أو القبط ، أو خلافتهم ودخل فى العقد ، يلغزم بدفع الجزية . وأن العرب لا يمانعون من إقامة اليهود بالإسكندرية بشرط دفع الجزية ( ٧٢ ) .

وعندما وقع الصلح النهائى بين الطرفين ، أكدت نصوص الصلح ذلك بقولها : من دَخَلَ فى صلحهم من الروم ، والنوبة ، فله مثل الذى لهم ، وعليه مثل الذى عليهم . ومن أبى منهم واختار الذهاب ، فهو آمن حتى يبلغ مأمنه ، أو يخرج من سلطانتنا . ( ٧٣ )

- روى لنا البلاذرى : أن عتبة بن فرقد ، صالح أهل " الحصن الآخر " على الجزية ، والإذن لمن أراد الجلاء فى الجلاء ، كما صالح أهل " شهر زور " على الجزية

والخراج ، ولا يمنعوا طريقا يسلكونه . وأن أبا موسى وعثمان بن العاص - في آخر خلافة عمر - فتحا أرجان صلحا على الجزية ، إلا من أحب منهم الجلاء . ( ٧٤ )

- وورد في صلح بعلبك : " وعلى من أقام منهم الجزية والخراج " ومثله مما ورد في صلح حمص ، ودمشق ، وأنطاكية ، والعر ، وقسرين . ( ٧٥ ) وحدث أن تظالم عامل خراج بعلبك ، من بعض موطنيتها ، للامير " صالح بن علي " فأجلى هذا الأمير جماعة منهم ، فكتب إليه الفقيه " الأوزاعي " كتابا طويلا يلومه ، ويقول له فيه : " وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ، ممن لم يكن مائلا ٠٠٠ ما قد علمت ، فكيف يؤخذ عامة يذوب خاصة ، حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم ؟ " ( ٧٦ ) والله - تعالى - يقول : ( ولا تزر وازرة وزر أخرى . ) ( ٧٧ )

خامسا : كيف يمكن - ولو من الناحية السياسية فقط - أن تصدر الدول الإسلامية قراراتها بإجلاء الشعوب المهزومة ، وطردهم طردا جماعيا ، لخارج حدودها الإقليمية ، وتنفيذ ذلك بحتاج إلى موافقة الدولة الأجنبية على قبول هؤلاء ؟ وحتى إذا قبلت الدولة الأجنبية الترحيب بهؤلاء ، أليس في ذلك إضعافا للدولة الإسلامية ، وتقوية لأعدائها ، مما لا يقبله منطق سليم ؟ أليس في هذا التصرف مساهمة منها في تكوين عصابات عسكرية وإجرامية ضد وجودها السياسي ؟

سادسا : وحتى أولئك الذين صدرت ضدهم أحكام بالجلاء ، بسبب ارتكابهم لبعض الجرائم المناهضة للنظام العام ، فإن الدولة الإسلامية لم تجلبهم خارج حدودها السياسية ( ٧٨ ) لقد أجلت أهل نجران من الجزيرة العربية إلى الشام والعراق ، وأجلت يهود بني القينقاع ، ويهود بني النضير إلى خيبر ، ثم أجلت يهود خيبر إلى تيماء وأربحاء ، وفي الجميع كما كانوا رعية إسلامية . وبالتالي خضعوا للجزية بحسب ما استقر عليه التشريع الشرعي الإسلامي ، بالرغم من إجلائهم . مما يؤكد أن الجزية لم تكن بدل الإقامة في دار الإسلام . وسنعود إلى تفصيل ذلك عند دراسة مسألة التوطن والضرية .

ثانيا : دليل قياسي : فقالوا أن الجزية من الخراج ، وأن الخراج يعني الكراء والغلة ، وكلمة الجزية مرادفة للخراج . ( ٧٩ )

وهذا الدليل ساقط أيضا - لأنه لا يجوز استنباط الاحكام من الألفاظ بحسب معناها اللغوى ، ولكن بحسب المدلول الاصطلاحي للكلمة .

وعموما ، يوجه لهذه النظرية الانتقادات الآتية :

١ - لا تقدم لنا تفسيراً للتصرف الذى أجراه النبى - ص - مع أهل مكة بعد فتحها ، فلم يتعرض لهم فى شىء من أرواحهم وأموالهم ، معلنا قولته المأثورة ( اذهبوا فأنتم الطلقاء ) كما صدرت عنه أحاديث تحرم كراهة بيوت أهل مكة ( ٨١ ) وضرب الجزية على من بقى بها ، فقد روى أن النبى - ص - ضرب على نصرانى بمكة دينارا ( ٨٢ ) .

٢ - لا تفسر لنا هذه النظرية ، ما أحدثه أولو الامر من إبقاء بعض الفئات والجماعات بداخل الوطن الاسلامى دون جزية ، فقد تم الصلح بين العرب والبربر فى غرب افريقيا ، على أن يقدم البربر جيشا قوامه اثني عشر الف مقاتل ، ينضمون إلى جيش المسلمين ، فى مقابل إعفائهم من الجزية ( ٨٣ )

٣ - كلنا لا نختلف على أن النظام الإسلامى العام نظام متكامل ، لا تتعارض فيه أحكام الدىمة المدنية مع النظم السياسية أو النظم المالية . والقول بهذه النظرية يؤدى إلى تآسار هذه النظم مع بعضها البعض . ومن أمثلة ذلك :

أ - القول بأن الجزية بدل الإقامة ، يعنى بالتبعة الفناء الملكية الفردية لأهل الذمة ، على الأرض والمباني القائمة فوقها . ومن أجل التوفيق بين النظامين ، والنظام المالى والنظام المدنى ، افترض اصحاب النظرية ، وقوع حالة من حالات الوقف المؤبد على العقار ، مولكا ملكية شائعة للمسلمين ، وليس لأصحابها الأصليين من حق ، الا حق الانتفاع بها بإيجارا من جماعة المسلمين .

والواقع أن التأميم الذى أجراه عمر للأرض الخراجية ، لم يكن إلا تأميما للخراج والجزية فقط ، وليس للأرض والدور ، لأن الحقوق التى مالهها مسكنات الأراضى ، بعد أن أصبحوا أهل ذمة ، ما كانت مختلفة عن حقوق الملكية فعلا ، فقد ظلوا يتمتعون بحقوق التبايع والرهن ، والإرث كدى قبل . ( ٨٤ )

قال أبو يوسف : وأما أرضي افتتحها الإمام عنوة . . . ولم ير قسمتها ، ورأى

العلاج فى اقترارها فى أيدي أهلها . . . فله ذلك ، وهى أرض خراج ، وليس

له أن يأخذها بعد ذلك منهم ، وهى ملك لهم بتوارثونها ويتبايعوها . . ( ٨٥ )



قال أحمد : بل يجوز هبتها ورهنها ، وإجارتها وجعلها صداقا .  
وهذا بخلاف الوقف ، فالوقف لا يورث ، ولا يجعل صداقا . ويعلق على ذلك ابن القيم  
الجوزية بقوله : ومثلاً الشبهة أنهم ظنوا أن وقفها بمنزلة سائر الأوقاف . . . وهذا غلط ،  
بل معنى وقفها تركها على حالها ، وضرب الخراج عليها ، يؤخذ ممن تكون في يده ،  
والوقف إنما امتنع ببعه . أو التصرف فيه . لما يكون في بيعه إبطال وقفه . وأما هذه ،  
فإذا بيعت ، أو انتقل الملك فيها ، فإنها تنتقل خراجية كما كانت عند الأول وحسب  
المسلمين في الخراج ، وهو لا يسقط بنقل الملك . . . ( ٨٦ )

ب - القول بأن الجزية بمنزلة الإيجار عن الأرض والدار ، يعنى تضاريا مع أحكام الإجارة  
في الشريعة الإسلامية ، ويقيد حرية التعامل عليها مع المسلمين أو مع بعضهم البعض .  
قال ابن عقيل في عدم الأدلة : الخراج لا يتحقق أجرة ، بل عقد على المصلحة والنظر  
للإسلام ، ولذلك زاد عمر عليه ، ولا يملك المؤجر الزيادة بغير رضا المستأجر بالإجماع . ( ٨٧ )  
قال ابن تيمية : لو كان الخراج إجارة محضة لدخل فيها المساكن ، وانتهى إلى أن الخراج  
أصل ثابت لا يقاس عليه بغيره ( ٨٨ ) والخراج ليس أجرة ، لأنه يسقط إذا اضطلم السزعر  
آفة ( ٨٩ )

ج - القول بهذه النظرية يعنى أن النصر في المعاهدات على حماية أموال الذمة ليس له  
معنى ، مادامت الأموال قد انتقلت ملكيتها إلى جماعة المسلمين .  
د - القول بها ينفي وجود نظام ضريبي إسلامي ، مادامت الضريقتان الأساسيتان على  
أهل الذمة ، قد أصبحتا من قبيل الإيجار ، وليسا فريضتين مألوتين ، ولم يعد  
هناك طائل - بعد ذلك - وراء دراسة القواعد الحالية : كالطاقة الضريبية ،  
وأجراءات حصر وتقدير الضرائب بالطريق الإداري المباشر ، أو بالخرص ، أو بتقدير  
الاقراءات السنوية عن ثروة ودخل الممول من أمواله المنقولة ، أو الإعفاءات المقررة لمستوى  
الكفاية وغيرها .

هـ - التسليم بالنظرية ، ينتهى إلى تحويل عقود الجزية ، ومعاهدات الصلح ، إلى

عقود إيجار بموض ، طرفها الأول : الدولة كمؤجرة ، وطرفها الثاني : الذي كستأجر ،  
 وقبضة الإيجار هي : الجزية والخراج . وهذا التخرج يحول الدولة الإسلامية صاحبة  
 المبادئ ، والمثل ، إلى دولة نفعية استغلالية . ولا فكيف تؤجر الدولة المسلمة للذمسي  
 مكانا هو ماله الأصلي ؟ وهل يمكن أن تنعقد الإجارة مفتوحة ومؤبدة دون تأقيت ؟ وكيف  
 يمكن تفسير عدم التزام بعض الفئات بدفع الأجرة ، كالنساء والشيوخ والصبية والمجانسين  
 كما يقولون ؟

ويكفي أن يرد على هذه النظرية بما قاله ابن القيم الجوزية :

لو كانت الجزية أجرة ، لما أنفت منها المنزب ، ولو كانت أجرة لكانت مقررًا لمدة كسائر  
 الإجازات ، ولو كانت أجرة لما وجبت بوصف ( الإذلال والصغار ) ، ولو كانت أجرة لكانت  
 مقدرة بحسب المنفعة ، فإن سكنى الدار قد تساوى في السنة أضعاف أضعاف الجزية  
 المقدرة ، ولو كانت أجرة لما وجبت على الذي أجرة دار أو أرض يسكنها إذا استأجرها من  
 بيت المال ، ولو كانت أجرة لكان الواجب فيها ما يتفق عليه المؤجر والمستأجر . وبالجملة  
 ففساد هذا القول يعلم من عدة وجوه . ( ٩٠ )

## المبحث الخامس

## النظرية الخامسة

## الجزية بدل الإعفاء من الجندية

وهذه النظرية أحق من غيرها بالدراسة . ومنطوقها يقول : (إن الجزية مقابل ما لسي تستأد به الدولة من غير المسلمين ، في مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية ، أو الانخراط في سلك الجندية . فهي ضريبة مالية - كترائب الدفاع والأمن القومي والجهاد - يدفعها الذمبون نظير إعفائهم من ضريبة الدم والسلاح التي يتحملها عنهم المسلمون . ( ٩١ )

وقد استثنى الإسلام - كما يقولون - أهل الذمة من الخدمة العسكرية ، وجعل الدفاع عن الوطن الإسلامي قاصراً على المسلمين وحدهم ، لأن الدولة المذهبية - التي تقوم على مبدأ عقائدي - لا يقاتل من ورائها ، ولا ينبغي أن يقاتل ، إلا الذين يؤمنون بصدق هذا المبدأ . والمسلمون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يلتزموا حدود الشرع ، ومبدأي الإسلام في الحرب ، وإن قاتل غيرهم ، قاتلوا كأجراء دون مراعاة أخلاقيات الجهاد فسي الإسلام . ( ٩٢ )

ولنا من التاريخ عظة وعبرة . ففي العهد الذي أعناه الرسول - ص - لليهود - قبيل أن يتقرر مبدأ فرض الجزية على غير المسلمين - أجريت تجربة جدئية لهم لمعرفة مدى إمكانية صمودهم مع المسلمين في الحرب . فنص على أن " اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين " ، وشرط : أن يكون لليهود في غنائم الحرب سهم مع المسلمين إذا اشتركوا معهم في القتال . وبالرغم من ذلك نقض اليهود عهدهم ولم يكن الاعتماد عليهم . ومن هنا يتمسك أصحاب النظرية بحرفية الحديث وعموميته : (إننا لانستعين بمشرك ) .

لأجل هذا كله ، أعفى الإسلام أهل الذمة من الخدمة العسكرية ، ولم يفرض عليهم إلا أن يؤدوا نصيبهم في نفقات الدفاع الوطني . وما الجزية في الحقيقة إلا هذا النصيب المفروض عليهم ، وينتهي أبو الأعلى المودودي إلى القول بأنها " ليست عنوان الإطاعة والخضوع ، بل هي بدل للإعفاء من الخدمة العسكرية ، وعوض عن واجب القيام بحفظ الوطن ، ولذلك لا تؤخذ هذه الجزية إلا من الرجال الذين هم يصلحون للقتال . " ( ٩٣ ) وأعفى منها

كل من لا يجوز استدعاؤه لهذا الواجب كالنساء والصبية والشيوخ والمرضى والفقراء الذين لا يستطيعون تجهيز أنفسهم للحرب . وهى نغفر الحالات التى أعفى المسلمون فيها من أداء فريضة الجهاد بنص القرآن تحقيقاً لقوله تعالى : ( ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ، ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم . ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه ، تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون . ) ( ٩٤ )

والواقع ، أنه توجد عدة آثار ثابتة تؤيد وجهة النظر هذه . من أمثلتها :  
 - ما ورد ضمن معاهدة النبى - ص - مع أهل نجران بنصر يقول ( . . . وليس عليهم جزية ولا دم جاهلية ، ولا يحشرون ) ( أى لا يظلمون للمساعدة فى الجهاد مع المسلمين ) ولا يحشرون ( أى ليس عليهم العشر فى أموالهم ) . ( ٩٥ ) وقد تناول نصارى نجران هذا النص بالشرح والتفصيل فى كتاب وضعوه ونسبوه إلى الرسول الأمين ، ولكنهم لم يخرجوا عن هذا المعنى فقالوا : " لا يكلف أحد من أهل الذمة منهم للخروج مع المسلمين إلى سوى عدوه ، ولملاقاة الحروب التى يلقون فيها عدوهم بقوة وسلاح وخيل ، إلا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم . فيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليه ، وعرفه ، وكوفى به . " ( ٩٦ )  
 وهكذا صدرت كتبه - ص - لأهل الذمة بالإعفاء من القتال والزكاة فى مقابل أداء الجزية .  
 فى حين صدرت كتبه الى وفود المسلمين بالزامهم بالجهاد والزكاة ولا جزية عليهم :  
 - فمن كتابه - ص - للحارثيين : ( . . . أنهم آمنون ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وحاربوا المشركين ) ( ٩٧ )

- ومن كتابه لخزاعة : ( لمن آمن منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وناصح فى دين الله ، أن لهم النصرة على من دهمهم يظلم ، عليهم نصر النبى - ص - إذا دعاهم ) ( ٩٨ ) ويرد هذا النص فى كتابه ابنى غفار ( ٩٩ ) وسار أمراء الخلفاء الراشدين على هذه السنة :  
 - فأبرم " شهر براز " مع " عبد الرحمن بن ربيعة " زعيم إحدى القبائل المسيحية فى شمال فارس عهداً على أن يعفيهم من الجزية فى مقابل انضمامهم للجيش الحارثى ضد عدوهم المشترك ، فأدله : انى بارزاً عدو كلب وأمم مختلفة ، انا اليوم منكم ، ويداى فى أيديكم ،

وبارك الله لنا ولكم ، وجزيتنا إليكم النصر والعون والقيام بما تحبون " فلما رفع شهر براز ذلك إلى قائد الجند " سراقه بن عمرو " قبله منه واستحسنه ، ودار سنة من بعدده . وكتب به سراقه بن عمرو إلى الخليفة عمر بن الخطاب الذي استحسنه كذلك وأجازه . ( ١٠٠ )

— والمثل ، ورد ضمن معاهدة شهر براز — عامل الخراج المذكور — مع أهل أرمينيا ما ينصر على " أن : يوضع الجزاء عن أجاب إلى ذلك ، إلا الحشر ( أى المساحقة فسي القتال ) والحشر عو عن جزائهم " ( ١٠١ )

— ونجد نصا مماثلا في المعاهدة التي عقدها " عتبة بن فرقد " — في عهد الخليفة عمر بن الخطاب — مع أهل آذربيجان إذ يقول : " ومن حشر منهم في سنة ، وضع عنه جزاء تلك السنة " ( ١٠٢ )

— وأخرج الطبري ، عن عدة من قواد عمر بن الخطاب : كسوب بن مرقن ، وعبيد بن ابن فرقد ، وسراقه بن عمرو — أنهم أسقطوا الجزية عن اشتر من أهل الذمة في أعمال الدفاع والحماية . ويعلق الدكتور إبراهيم عبد الحميد على هذه الأخبار بقوله : " غير أننا لا ندرى ما قيمة هذه الأخبار ، من حيث الثبوت والاعتبار ، ونفهاؤنا يقتضرون أن أهل الذمة لا يصلحون للاشتراك بأنفسهم في الأعمال الحربية ، ودفاعا من دار الإسلام ونصرة لها ، فتتقاضى منهم الجزية ولو اشركوا ، لأن اشراكهم هذا لا يحقق النصر الأمانة التي تراد . ( ١٠٢ ) مكرر

— ونلاحظ تطبيق هذا المبدأ في العهد الذي أعماه " معاوية بن أبي سفيان " إلى قائد الأرمن " تيودور رختوني " سنة ٦٥٣ م . فقد اشترط على نفسه ألا يأخذ منهم جزية مدة ثلاث سنوات ، على أن يقوموا بتجهيز خمسة عشر ألف مقاتل من الأرمن . . . ( ١٠٣ )

وقد ظلت هذه القاعدة معمولا بها حتى نهاية الدولة العثمانية ، إذ نجد أمثلة كثيرة لأغفاء الذميين من الجزية إذا انخرطوا في سلك الجندية مثال ذلك :

— ما عمل به أهل ميغاريا — وهم جماعة من مسيحي ألبانيا — أعفوا من الجزية على شريطة أن يتدوا جماعة من الرجاا المسلحين لحراسة الدروب على الجبال المؤدية إلى خليج " كورنته " وكان المسيحيون الذين استخدموا طلائع للجيش التركي قد أعفوا أيضا من تلك

الضريبة ومنحوا هبات من الأرض معفاة من الضرائب ( ١٠٤ )

— كما أعفى منها أيضا أهالي رومانيا الجنوبية لأنهم كانوا يؤلفون عنصرا هاما من عناصر الجيش التركي .

— والمثل أعفى منها " المرديون " وهم قبيلة ألبانية كانت تحتل الجبال الواقعة شمال " اسكدار " بشرط أن يقدموا فرقة مسلحة أثناء الحرب ( ١٠٥ )

— كما لم تقرر جزية على نصارى الإغريق ، الذين أشرفوا على القناطر التي كانت تصد القسطنطينية بمياه الشرب ، ولا على الذين كانوا في حراسة مستودعات البارود في تلك المدينة نظرا لما قدموه من خدمات عسكرية ( ١٠٦ )

— وعند ما دخل الفاطميون مصر ، جددوا عهد الأمان مع أهلها ، وتعهدوا أن ينصوا في عهدهم الجديد على : " إعزاز المصريين وحمايتهم والجهاد عنهم " ( ١٠٧ )

والواقع ، أن هذه النظرية — وإن كانت أقرب النظريات السابقة إلى المفهوم الصحيح — إلا أنه ما زال ينقصها التعميم والشمول لعدة أسباب أهمها :

أولا : ذهب الكثير من الفقهاء إلى وجوب الجزية على الشيخ والمقعد والعميان من ذوى المال والبصار مع أنهم غير قابلين للتجنيد ، كما وجدت نصوص تخضع النساء والصبية والرهبان للجزية في بعض البلدان : كاليمين ، وأهل قزوين ، وأكراد العراق ، وسنى تغلب ، ودومة الجندل ، وسنعرى لذلك بالتفصيل في الباب الثالث بعنوان اللسنة ، ومع ذلك لم يتقرر عليهم جهاد .

ثانيا : ليس صحيحا أن الإسلام يعفى أهل الذمة من الجهاد مع المسلمين دفاعا عن النفس والأرض والعرض والمال . فقد استعان النبي — ص — نفسه بخير المسلمين في حروبه . إذ روى أنه كان يفتزوا باليهود فيسهم لهم كسهم المسلمين ( ١٠٨ ) كما روى أنه استعان يقوم من المشركين — منهم " صفوان بن أمية " يوم حنين وتألفهم من الغنائم ، واستعان بيهود بنى قيناع ورضخ لهم . ( ١٠٩ )

وسار على سنته أولو الأمر من بعده . فمثلا تروى لنا بعض المراجع التاريخية أن الشاعر النصراني " أبو زيد الطائي " حارب مع المسلمين في وقعة البصاب " وكان قد أتى الحيرة في بعض أموره ولم يأت للقتال ، وإنما حارب حمية للمسلمين . ( ١١٠ ) والمعروف أن مروان ابن الحكم " أحضر معه إلى المدينة المنورة مائتي رجل من نصارى أهل " أيلة " واستعان بهم في غبط المدينة . ( ١١١ ) وحاربت قبيلة بني تغلب النصرانية مع المسلمين بعد سفر جيران لهم في معركة كاد الأخطل أن يكون فيها قتيلا . ( ١١٢ ) بل أن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز أصر على استدعاء أهل الذمة في معانم الجيوش العربية ( ١١٣ ) وفي عهد عضد الدولة تولى قيادة الجيش أحد النصارى وكان يدعى " أبو العلاء عبيد الله بن فضل " . وبشير " بنيامين التظلي " في رحلته إلى أنه كان يقيم " بتدمر " جماعة من المحاربين اليهود يبلغون الألفين كانت مهمتهم المحاربة مع المسلمين . ( ١١٤ ) وبعد أن تم فتح مصر ، اتجه العرب نحو الغرب ، وانتهت الحرب بينهم وبين البربر على صلح اشترط فيه المسلمون أن يقدم لهم البربر اثني عشر ألف محارب إلى صفوف الجيش العربي . ومن هؤلاء المحاربين تألف قسم كبير من الجيش الذي اتجه من إفريقيا سنة ٧١١ م لفتح أسبانيا بقيادة طارق بن زياد ( ١١٥ ) .

ثالثا : لدينا شاهدان آخران على ذلك هما : أوراق البردي العربية ، والمؤرخات الإكليريكية . وعن مصر بالذات ، روى لنا " ساويرس " أن أعدادا كبيرة من الأقباط انخرطوا في سلك الجندية مدة ولاية حفص عليها . ( ١١٦ ) كما تحدثنا " إيزيس حبيب المصري " أن " خماروبه " كلف " الأنبا باخوم " بحراسة الحدود الغربية للبلاد ، حيث كان هذا الأنبا محل ثقة الخليفة ، فعين عليها ثلاثمائة جندي يحسنون الرماية بالنشاب ، وزودهم بمعدات الحراسة في مختلف النقط . ( ١١٧ )

وتشير أوراق البردي العربية إلى أسماء كثير من الجند الأقباط أو اليونان المقيمين بمصر . ( ١١٨ ) ويقال أيضا أن أحمد بن طولون استطاع أن يكون جيشا قوامه مائة ألف من جندي معظمه من المجندين المرتزقة ، كان فيهم أعداد لا بأس بها من الروم والنصارى ( ١١٩ ) وكما استعان حكام مصر - في بعض فترات تاريخها - بالأقباط كمحاربين في صفوفهم ،

وكحراس عسكريين لحدود البلاد ، استعانوا بهم كذلك فى الاعمال العسكرية المعاونة ، وكان خلفاء الدولة الإسلامية يقدرون - بنوع خاص - تفوق أقباط مصر فى إنشاء الثغور البحرية والسفن الحربية ، فكانوا يستعينون بهم فى جميع أنحاء الدولة الإسلامية . وتحكى لنا أوراق البردى العربية كيف كان فى مصر ترسانة بحرية مركزها الإسكندرية والروضنة والقلم ، وكيف أن والى مصر " عبدالعزيز بن مروان " اختار ثلاثة آلاف قبضى من عمال هذه الترسانة ، وأرسلهم إلى تونس لإنشاء ترسانة مماثلة ، كما أرسل مثلهم للقدر من لشل هذا العمل . وتخيرنا أيضا أن والى مصر " قره بن شريك " كان يطلب من صاحب كسورة " كوم اشقوة " الملاحين الأقباط لاعداد الاسطول الحرسى ، ويفرغ على الكورة تويين هؤلاء الملاحين . ويطلب منه أيضا ملاحين لأسطول المشرق وأسطول المغرب للمساهمة فى المشروعات البحرية العامة للدولة الإسلامية . ( ١٢٠ )

رابعاً : تنخرم النظرية إذاً بعض الروايات التى تقول أن " غنم عباض " صالح بعن بلاد الجزيرة ( ١٢١ ) على الجزية بواقع دينار وجريب لكل حالم ، وفى نفس الوقت اشترط عليهم أن يقوموا ببعض الاعمال العسكرية المعاونة ، اذ عليهم أن يبحثوا عن أخبار الروم ويكتبوا بها المسلمين . والمفهوم الحديث ، صالحهم على أن يقوموا بأعمال " المخابرات العسكرية " ( ١٢٢ ) والمثل أجرى نفس القائد الصلح مع أهل " الرها " فألزمهم : بمعونة المسلمين على عدوهم مع أداء الجزية ، فان تركوا شيئاً ما شرط عليهم فلا ذمة لهم . ( ١٢٣ )

خامساً : استحسن بعض الصحابة وأهل رأى فكرة استخدام أهل الذمة فى القتال . فقد سئل الشعبى عن المسلمين يفتزون بأهل الذمة ، فيقسمون لهم ، ويضعون عنهم من جزيتهم ، فأجاب بأنه نفل حسن . ( ١٢٤ ) وقال الشافعى : إن كان الكافر حسن الرأى فى المسلمين ودعت الحاجة إلى الاستعانة به ، وإلا فيكره . ( ١٢٥ )

سادساً : منطوق هذه النظرية يؤدى فى النهاية إلى إعفاء أهل الذمة من جميع التكاليف المالية ، اذا انخرطوا فى سلك الجندية . فلا هم يدفعون الزكاة ، ولا هم يؤدون الجزية ، سواء استعان بهم المسلمون فى الأعمال العسكرية مباشرة ، أو الاعمال العسكرية المعاونة . وفى ذلك عدم تكافؤ فى الالتزامات بين المسلمين وغير المسلمين .



لأن المسلمين مكلفين بالزكاة والصدقات ، بجوار التزامهم بالقتال والجهاد ، فمن غير المقبول عقلا وعد لا أن يعفى غير المسلمين من الضرائب المقابلة للزكاة والصدقات فسى مقابل معاوتتهم للمسلمين فى الأعمال العسكرية .

ويأتينا الخبر الصحيح هذه المرة ، عندما صالح " مسلمة بن عبد الملك " الجراجمة وهى قبيلة مسيحية كانت تقيم بجوار أنطاكية بشمال سورية ، على مساعدة المسلمين فسى مغازبتهم ، وأن يكونوا عيونا لهم على العدو ، على شريطة ألا يؤخذوا بالجزية ، وأن يؤدوا الزكاة ، وأن يعطوا نصيبهم فى الغنائم . ( ١٢٦ )

ولاشك أن هذا الاتفاق يعطى مؤشرا له وزنه ، عند التفكير فى إقامة نظام غريبى موحد على كل من المسلمين وأهل الذمة .

وأخيرا ، تشهد النظرية إزاء بعض النصوص التى أغفت بعض القبائل الداخلة حديثا فى الإسلام من فريضة الجهاد مع تكليفهم بأداء الزكاة ، وبالمثل أغفى المؤلف قلوبهم بآدى الأمر من الفريضتين : الزكاة والجهاد . والامثلة على ذلك كثيرة نورد منها :  
- كتابه لوفد ثقيف : الذى ورد به هذا النص : ( لا يحشرون ولا يعشرون ، ولا يستكروهن بمال ولا نفس ، وهم أمة من المسلمين الح ٠٠٠ ) ( ١٢٧ )

- كتابه لابن مالك الوائلى : ( ٠٠ لمن أسلم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله ، وأعطى من المغنم خمس الله وسهم النبى وأشهد على إسلامه وفارق المشركين ، فإنه آمن بأمان الله ، وصرى إليه من الظلم كله ، وأن لهم ألا يحشروا ولا يعشروا ، وعاملهم من أنفسهم ) ( ١٢٨ )

- ومن كتابه لبنى جعيل من بلى : ( أنهم رهط من قريش ثم من بنى عبد مناف ، لهم مثل الذى لهم وعليهم مثل الذى عليهم ، وأنهم لا يحشرون ولا يعشرون ، وأن لهم ما أسلموا عليه من أموالهم ٠٠ ) ( ١٢٩ )

ومن كتابه لعمر بن الحارث الأزدي ( أما بعد ، فمن أسلم من غامد فله ما للمسلم ، حرم ماله ودمه ، ولا يحشروا ولا يعشروا ، وله ما أسلم عليه من أرضه ٠ ) ( ١٣٠ )

— ومن كتابه لبنى الحارث وبنى نهد ( أن لهم ذمة الله وذمة رسولهم ،  
لا يحشرون ولا يعشرون ، ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وفارقوا المشركين وأشهدوا  
على إسلامهم ، وأن في أموالهم حقاً للمسلمين ) ( ١٢١ )

— وعندما أقام النبي — ص — يزيد بن المحجل الحارثي على قومه ، كتب إليه :

أنه ( على قومه من بنى مالك ) ونص صراحة على أنهم ( لا ينزون ولا يحشرون ) ( ١٢٢ )  
وبالمثل كتب لعبد يغوث الحارثي ( ١٢٣ )

## المبحث السادس

## النظرية السادسة

## الجزية نظام مالي بديل عن الزكاة

ويتبادى أصحاب هذه النظرية بثنائية النظام الضريبي الإسلامى ، أى بالفصل التام بين الالتزامات المالية المقررة على المسلمين ، والالتزامات المالية المقررة على غيرهم — بداخل الدولة الإسلامية ، ويفرقون بين كل من المجموعتين سواء فى الأساس الشرعى لكل منهما ، أو فى إجراءات تقدير ورصيد وجباية كل منهما ، أو فى نوعية التكليف والمكلفين بهما ، أو فى مصرف كليهما إلخ . . . .

ويقولون — إنه من الناحية الدينية — لا يلزم غير المسلمين بالضرائب التعبدية المقررة على المسلمين ، لأنها فرضت عليهم كركن من أركان الدين ، من أقامها فقد أقام الدين . ومن هدمها فقد هدم الدين . وأن المسلمين إنما يدعونها تقرباً إلى الله وزلفى . وهى لا تفرض على غير المسلمين لأنهم ليسوا مخاطبين بأحكام الشريعة .

هذا من الناحية الدينية ، أما من الناحية المالية ، فقد فرضت الجزية على الذميين ، كاللزام مالى بحت يقابل الالتزام الواقع على المسلمين من زكاة وغيرها ، كى يتكافأ الفريقان فى التكليف العامة ، طالما ينتفع كل من الجماعتين بمرافق الدولة على قدم المساواة . ( ١٣٤ )

ويطلق البعض على " مجموعة الالتزامات المالية المقررة على المسلمين " اسم " الضرائب الدينية " وعلى " مجموعة الالتزامات المالية المقررة على غير المسلمين " اسم " الضرائب الدينية " ( ١٣٥ ) وتضم المجموعة الأولى ثلاثة أنواع رئيسية هى : الزكاة ( أو الضرائب على الأموال المنقولة للمسلمين ) ، والعشر ( أو الضرائب على الأموال العقارية للمسلمين ) ( ١٣٦ ) وانصافات ، أو كما يسميها البعض ( المساعدة المالية لتجهيز الجيوش وللقيام بالأعمال العامة ) ( ١٣٧ ) ويسميها الآخرون ( ضرائب الإنفاق العام ) ( ١٣٨ ) كما يطلق عليها أيضاً اسم : الضرائب الاستثنائية ( ١٣٩ ) أو أموال العفو .

وتضم المجموعة الثانية ثلاثة أنواع مقابلة هى : الجزية ( أو الضرائب على السرور ومن ) ،

واخراج ( أو الضرائب على الأطنان ) ، والعشور أى الضرائب على الأموال التجارية ،  
ويسمى البعض الضرائب الجمركية .

وحلاصة قولهم : أن النظام الضريبي الإسلامى يتركز فى مضمون المعادلة الآتية :-  
- النظام الضريبي الإسلامى = مجموعة غرائب الزكوات + مجموعة غرائب الجزاء العام .  
ويقوم محبار هذا التقسيم على أساس العقيدة ، فإما إسلام أولا إسلام ، وبالتبعيه  
فإما الضرائب الدينية وإما الضرائب الدنيوية . ومعنى ذلك أن جميع الأفراد لأى النظامين ،  
ليس مصدره أو مستقره عسكرى ، أو نفوذ سياسى ، أو عنصرية قبلية ، أو قومية إقليمية ،  
وإنما مرد ذلك إلى عامل واحد دون سواه : هو خاص الإنسان بعقيدته الدينية إلى  
الله ورسوله . فلا لون معين ، ولا تبعية خاصة ، ولا ثقافة ، ولا مركز من أى نوع . وشتان  
بين معيار القياس فى هذه النظرية ، ومعيار القياس فى مفهوم الإمبراطوريات التى سادت  
وقت ظهور الإسلام .

وقد تبنى النظرية جمهور الفقهاء ، وعلى الأخص الحنفية ، الذين انتهوا بالتقسيم  
الثانى للنظام الضريبي الإسلامى إلى غاية الجمود ، وأخذت وجهة التسلسل الرسمية بها .  
وانتهى التطبيق العملى الذى ساد الدولة الإسلامية الأولى إلى ثنائية النظام . وسرى  
هذا الفكر إلى الفقه الحالى الإسلامى الحديث ، وأصبحنا لا نطالع أى مؤلف عن النظام  
الضريبي الإسلامى ، ولا يبرز هذه الثنائية ، فيتحدث أولا عن الزكاة والعشر والصدقات ،  
ثم يتحدث عن الجزية والخراج والعشور . لذا رأيت أن أعطى لهذه النظرية أهمية خاصة ،  
باعتبارنا منطلق الفكر الذى يرشدنا لبناء نظام ضريبي موحد ، وهو الأساس الذى أسسنى  
عليه رسالتى بعبود الله .

### أدلة النظرية الثنائية :

استند أصحاب النظرية إلى عدة نصوص من السنة النبوية الشريفة ، وتأتى هذه النصوص  
متوافقة من رافدين :

الرافد الأول : كنهه - ص - الرسمية للبوك والأمراء ، يوصح فيها الواجبات المقصورة  
على كل من المسلمين وغير المسلمين ومن هذه الكتب :

- كتابه - ص - الذى أرسله من ثبوك إلى قيصر الروم ، وفيه يقول : ( ٠٠ ) إني أدعوك إلى الإسلام ، فإن أسلمت فكذلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم ، فإن لم تدخل في الإسلام فأعط الجزية ٠٠٠ ولا فلا تحل بين الفلاحين وبين الإسلام أن يدخلوا فيه أو يعصوا الجزية ( ١٤٠ )

- كتابه - ص - إلى ملوك اليمن الذى فصل فيه ما كتب على المؤمنين من الصدقة ثم قال : ( ٠٠٠ ) ومن أدى ذلك وشهد على إسلامه ، وظاهر المؤمنين على المشركين ، فإنه من المؤمنين : له ما لهم وعليه ما عليهم ، وله ذمة الله وذمة رسوله . وإنه من أسلم من يهودى أو نصرانى فله مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم . ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية ، على كل حال ذكر أو أنثى حر أو عبد - ديننا واث أو قيمة من المعافرة أو عرضه ثيابا الخ ( ٠٠٠ ) ( ١٤١ )

- كتابه إلى معاذ بن جبل ، وقد ورد به ( إن قبا سقت السماء أو سقى غيلا العشرة وفيما سقى بالغرب أو الدالية نصف العشرة ، وأن على كل حال دينارا أو عدل ذلك من المعافرة ، وأن لا يفتن يهودى عن يهوديته ) ( ١٤٢ )

البرافد الثاني : بعض ما روى عنه من السنة القولية ومنها :

- ما رواه ابن عباس عنه - ص - ( لا تصلح قبلتان في أرض ، وليس على مسلم جزية ) ( ١٤٣ )

- ما روى عنه - ص - مرسلا ( ليس على مسلم عشور ، إنما العشور على اليهود - يهود والنصارى ) ( ١٤٤ )

ومن الحديثين السابقين استنبط أبو يوسف المعنى المقابل بقوله : " ليس في أموال أهل الذمة زكاة " ( ١٤٥ )

ويقول أصحاب النظرية ، أن النصوص لا تأتينا فقط بشأن فرضية كل من المجموعتين ، وإنما ترد أيضا بشأن جبايتها وتوريدها توطئة لتوجيه كل منها في معارفها - من هذا النصوص : - كتاب النبي - ص - إلى المنذر بن ساءى : ( أما بعد ، فإني قد بعثت إليك قدامه وأبا هريرة ، فانفع إليهما ما اجتمع عندك من جزية أرضك والسلام ) ( ١٤٦ )

— كتابه — ص — إلى العلاء بن الحضرمي : ( أما بعد ، فإنني قد بعثت إلى سي  
المندرين ساوي من يقبض منه ما اجتمع عنده من الجزية ، فعجله بها ، وابعث معها  
ما اجتمع عندك من الصدقة والعشر . والسلام ) ( ١٤٧ )

ومن النصين السابقين يستبين لنا أن النبي — ص — عزز بين جباية الزكاة والعشر  
وبين جباية الجزية ، فعين على الزكاة والعشر بالبحرين أبا العلاء الحضرمي ، وعين على  
الثانية المندرين ساوي .

ويؤيد من هذا الهدى النبوي ، نصح أبو يوسف للرشيد أن يعين على الخراج عمالا  
غير عمال الصدقات : " لأن مال الصدقة لا ينبغي أن يدخل في مال الخراج ، ولا ينبغي  
أن يجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشر ، ولأن الخراج في جميع المسلمين ،  
والصدقات لمن سمي الله في كتابه " ( ١٤٨ ) . وهذا المعنى عبر عنه الماوردي بأسلوب  
آخر فقال : " لأن الخراج في من لا يستحقه أهل الصدقة ، كما لا يستحق الصدقة أهل  
الفقير " ( ١٤٩ )

وبتعرض أبو عبيد لنفس المسألة — عندما يتحدث عن النظام الضريبي الإسلامي كما حدد  
معالمه الخليفة عمر بن الخطاب — فيقول أن الإيرادات التي تجبها الدولة الإسلامية ثلاثة  
هي : الف ، والصدقة ، والخمس ، وهي أسماء مجتمعة بجمع كل واحد منها أنواعا من المال ( ١٥٠ )  
فإذا كان الخمس مصدرا استثنائيا غير ضريبي ، باعتباره حصة الدولة على غنائم الحرب ، فلم  
يبق لنا إلا النوعان الآخران وهما : الصدقة والف ، فأما الصدقة فهي مجموعة ضرائب  
الزكوات الدينية ، وأما الف فهي مجموعة الضرائب الدنيوية المقررة على غير المسلمين .

#### نقد النظرية :

باستقراء تاريخ التشريع الضريبي في الدولة الإسلامية الأولى ، نجد أن هذه النظرية  
تنهار من عدة وجوه :

الوجه الأول : تعرض المسلمون — إما حكما أو بالفعل — لأداء الضرائب المقررة على  
الذمين الثلاثة : الجزية والخراج والعشر .

الوجه الثاني : تعرض أهل الذمة - إما حكماً أو بالفعل - لأداء الضرائب المقررة على المسلمين الثلاثة : الزكاة ، والعشر ، والصدقات .

الوجه الثالث : تعرض كل منهما - إما حكماً أو بالفعل - لأداء ضرائب معينة بذاتها وقيمتها يدفعونها دون تفرقة بينهما كالركاز ، والمراعى ، والمسايد وغيرها .

الوجه الرابع : ترتب على هذا الفكر وجود صدام شرعي وعملي بين العقود السياسية الإسلامية والعقود الدينية الإسلامية .

الوجه الخامس : ترتب عليه أيضاً إجهاد الفقهاء في البحث عن مبررات فرض الجزية في الإسلام .

الوجه السادس : وقف هذا الفكر حائلاً دون توحيد النظام .

وناقش كلا من هذه العوامل على حدة .

#### أولاً : خضوع المسلمين للضرائب الدينية

وقد خضع المسلمون لكل من الضرائب الثلاثة إما حكماً وإما عملاً على التفصيل التالي :

#### خضوع المسلمين للجزية :

تروى لنا كتب السيرة ، أن الرسول - ص - لم يربأساً من أن يعطى الجزية إلى موسى غطفان " تحقيقاً لمصلحة المسلمين ، وقد اجتمعت عليه الأحزاب ، فبعث النبي - ص - إلى عيينة بن حصن ، والحرث بن عوف المري ، وهما قائدا غطفان - فأعطاهما ثلث ثمار المدينة ، على أن يرجعا بمن معها عنه وعن أصحابه ، فجرى بينهما الصلح ، وحسن كتبوا الكتاب ، ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المراوضة في ذلك . وعملاً بمبدأ النجاشي استشار النبي - ص - كلا من سعد بن معاذ وسعد بن عباد في أمر هذا الصلح ، فقالا له : " يا رسول الله ، أمراً تحبه فنمنعه ، أم شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به . أم شيئاً تمنعه لنا ؟ " قال : ( بل شيئاً أصنع لكم . والله ما أصنع ذلك - إلا لأنسني أرى العرب قد رمتمكم عن قوس واحدة ، وكاليومكم من كل جانب ، فأردت أن أكرم عنكم من

شركهم إلى أمر ما ) فقال له سعد بن معاذ : " يا رسول الله ، قد كنا - نحن وهؤلاء القوم - على شرك بالله وعبادة الأوثان ، لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يضمنون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو بيعا . أفحين أكرمنا الله بالإسلام ، وهدانا له وأعزنا بك ، وبه نعطيهم أموالنا ؟ والله ما لنا بهذا من حاجة ، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم " قال رسول الله - ص - ( فإننى وذاك ) . فتناول سعد بن معاذ الصحيفة ، فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال : " ليجهدوا علينا " ( ١٥١ )

ومجرد شروع النبي - ص - في إلزام المسلمين بدفع الجزية لغطفان ، بلاضافة إلى سب التزامهم الأساس بدفع أموال الزكاة ، يحنى أن لولى الأمر أن يشرع ما يشاء من الضرائب الدنيوية على المسلمين إما لحمايتهم أو تحقيقا لمصلحة عامة بغشودنها تحت الحاج الظروف البيئية ، ويقصم هذه التقسيم الثنائى بين الهديلين : الزكاة والجزية .

بل إن الأمر لم يقف عند مجرد التفكير في دفع الجزية ، وإنما تعداها إلى كتابسة مشروع العقد ، ووضع مشروع القانون الذى تحددت فيه نسبة الضريبة بثلاث أموال المدبسة ، ولم يبق إلا أن يعرض المشروع على أهل الرأى والمشورى لإقراره على ضوء الظروف البيئية ، ووردت اللائحة التفسيرية لمشروع القانون تقول أن هذا المشروع لم يكن أمرا نزل به الوحى وإنما كان شيئا يصنعه لصالح المسلمين . مما يستدل منه على أن لولى الأمر أن يفرغ من الضرائب الدنيوية ما يشاء على المسلمين بالعدل وفى حدود أموال العفو فى إطار المشروعية الشرعية ، والاستناد إلى المشروعية الإسلامية العليا .

وأكرم من هذا ، أن المسلمين خضعوا بالفعل للجزية فى زمن " عبد الملك بن مروان " الذى صالح " جستبان الثانى " ملك الروم الملقب " بالآخرى " ، على أن يؤدى إليه كل جمعة ألف دينار ، خوفا منه على المسلمين ، فما كاد عبد الملك بن مروان يفرغ من مشاكله الداخلية ، حتى امتنع عن دفع الجزية ، فقامت الحرب بينه وبين الروم وانتفى الصلح ( ١٥٢ )

واضطربت العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والروم ، فأوقف المسلمون تصدير القراطين البردية من مصر إلى الروم ، مما اضطرهم بالتالى لسك الدنانير والدراهم الإسلامية فى غضون سنين ٢٤ ، ٢٥ هـ لتعويض ما كانت تحصل عليه من دنانير رومية كمن لهذه القراطين . ( ١٥٣ )



والأكثر ، أن المسلم - في ظل الثنائية الضريبية - وجد نفسه ، يؤدي للدولة الإسلامية ، ضريبة الجزية ، مثله كمثل الذي سواه ، يسواه ، إذا ما باشر حقا من حقوقه السياسية أو المدنية المقررة له شرعا في حالتين :

الأولى : إذا أشهر مواطن الدولة الإسلامية إسلامه ، وكان من أهل البلاد التي فتحت صلحا على جزية مجملية - ومن البلاد التي فتحت صلحا في عهد النبي - ص - كأرض نجران وأرض هجر والبحرين ، وأيله ، ودومة الجندل ، وأذرح ، وجربا ، ومنها ماصولح في عهد الخلفاء الراشدين ، كبيت المقدس ، ومدن الشام دون بلادها ، ومدن مصر دون بلادها ، وكس بلاد خراسان والجزيرة (١٥٤) وما وراء الجبل من أرض السواد (١٥٥) وإن كان قد قيل أن السواد بعضه فتح صلحا والآخر فتح عنوة ولا يعلم من له صلح ومن ليس له صلح . (١٥٦) وإن كانت الروايات تؤكد أن الحيرة وألبس وما نقبا ، وعن التمر ، وأرض صلحا ، قد تحت صلحا (١٥٧) الثانية : إذا امتلك الفرد المسلم أو حاز - بأي سند صحيح ناقل للملكية أو الحيازة - جزء من الأموال العقارية وغيرها المحملة بدین الضريبة المقررة على أصحاب هذه البلاد .

#### أولا : إذا دخل الذي في الإسلام :

ويؤدي ذي بد ، صنف بعض الفقهاء جزية هذه البلاد إلى نوعين ، فقد روى لنا يحيى بن سعد : " أن الجزية جزيتان : جزية على رؤس الرجال ، وجزية تكون مجملية على أهل القرية . . . " (١٥٨)

ويضيف الآخرون إليها نوعا ثالثا فيقولون أن الجزية ثلاثة أنواع :

١ - الجزية المفصلة على الأشخاص وعلى الأموال . وكان هذا النوع هو الغالب في البلاد التي ذكرناها .

٢ - الجزية المجملية على أهل القرية وعلى أموالهم كوحدة مالية تضمن بعضها بعضا - وهذا النوع من الجزية هو الذي أسماه بعض المستشرقين من أمثال فون كريب ، وجروهمان ، وميكر ، ولانس ، وقيل ، ودوزي ، وفان يرشم ، ومارتن هارتمان ، بل ، وولفساوزن ، وكيثاني (١٦٠) ، " بالاتاوة " ونفذوا منه إلى مهاجمة النظام الضريبي الإسلامي . وأطلق عليه الأستاذ محمد كمال الجرفي اسم " الخراج المقطوع " (١٦١)

٣ - الجزية المختلطة التي تجمع بين نوعي الجزية السابقين ، فقد تفصل الجزية على الأشخاص وتجعل على الأموال ، وقد يكون العكس ، وحكم ما فصل من هذا النوع هو حكم الجزية المفصلة ، وحكم ما أجمل منها هو حكم الجزية المجلدة . ولذا فلا بأس من اقتصار البحث على النوعين الأول والثاني .

ولم ينشأ خلاف كبير حول النوع الأول من الجزية ، لأنها مفصلة على الأشخاص والأموال ، ولا يترتب عليها وجود ضمان عام لأدائها سواء في أشخاص أهل الذمة أو أموالهم . ويفسر لنا هذا الحكم ما روى عن عمر بن عبد العزيز بقوله : " لا تؤخذ من ورث بعد موته ، ولا يجعلها بمنزلة الدين ، ولا من أهله إذا هرب عنهم منها ، لأنهم لم يكونوا ضامين لذلك " ( ١٦٢ ) .

ويترتب على هذا الحكم :

- أ - أن من يسلم من أهل الصلح - الذين صولحوا على جزية مفصلة - أن تسقط عنه الجزية الشخصية التي سماها الفقهاء " الجزية على رؤس الرجال " أو " الجزية على الجماجم " .
- ب - أن من يسلم منهم يحتفظ بملكية أرضه وأمواله ، وفي ذلك صرح أنس بن مالك بقوله : " أما أهل الصلح فمن أسلم منهم فهو أحق بأرضه " ( ١٦٣ ) وقال ابن سيرين : " من السواد ما أخذ عنوة ، ومنه ما كان صلحا ، فما كان صلحا فهو مالهم ، وما كان عنوة فهو للمسلمين " ( ١٦٤ ) .

- ج - أن من يسلم منهم تسقط عنه الجزية العقارية ، وتصير أرضه أرض عشر ، لأنها ملكك أيانهم . وفي الحديث : " أن رجلين أسلما من أهل البس ( من أرض السواد ) فرفع عمر جزيتهما من جميع الخراج ، وذلك أن البس كانوا صلحا " ( ١٦٥ ) كما روى عن عمر بن عبد العزيز قوله : " لم تفتح قرية من المغرب ( يعني غرب مصر ) إلا ثلاث : أسكندرية ، تكفر ، ملير ، وسلطية فكان عمر ( يعني ابن الخطاب ) يقول : من أسلم من أهل هذه المواضع خلى سبيله وسبيل ماله " ( ١٦٦ ) .

ويعبر ابن القيم الجزية عن حكم هذا النوع من الجزية التفصيلية بقوله : " ما صولح عليه المشركون من أرضهم ، على أن يقرها في أيديهم بخراج يضرب عليها ، وتكون الأرض لهم فهذا الخراج جزية تؤخذ منهم ما أقاموا على شركهم ، وتسقط عنهم بإسلامهم ، ولهم بيع

هذه الأرض والتصرف فيها كيف شاءوا . فإن تبايعوها فيما بينهم كانت على حكمها في الخراج . وإن بيعت على مسلم سقط خراجها " واستشهد بقول سفيان : " ما كان من أرض صلح عليها ثم أسلم أهلها فقد وضع الخراج عنها " . ( ١٦٧ )

غير أن الأمر يختلف بالنسبة للجزية المجملة ، إذ ذهب الاتجاه فيها إلى ثلاثة آراء :

الرأي الأول : أن من يسلم من أهلها ، يحال بينه وبين ملكية أرضه ، إذ تظل أرضه

داخلة في الضمان العام للجزية المجملة ، حيث تنتقل ملكيتها إلى ذوى رحمة ، استناداً إلى

النص القرآني : ( وَأُولَئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ ) ( ١٦٨ ) وماروى عن الرسول - ص -

يقوله : ( لا يتوارث أهل ملتين ) ( ١٦٩ ) . وإلى ذلك مال عمر بن عبد العزيز ، وما يؤشر

عنه قوله : " أيا قوم صلحوا على جزية يعطونها ، فمن أسلم منهم كانت داره وأرضه

لبيقتهم " . وبالتالي سقطت عنه الجزية من أى نوع ، سواء كانت جزية شخصية على الأفراد ،

أو جزية عقارية على الأطنان . ( ١٧٠ ) . وعاش من يسلم فى ذلك شأن من يهرب أو يمسوت

من سكان القرية . وفى ذلك كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على مصر " حيان بن سريج " .

أن يجعل جزية من مات أو أبقي ( هرب ) من أهل القرى ( أى الجزية المجملة ) على من

بقى منهم ، وإن لبر على من مات أو أبقي جزية . ( ١٧١ )

الرأي الثاني : أن من يسلم من أهلها ، يحتفظ بملكية أرضه وأمواله ، ويؤدى عنها ما كان

يؤديه من الجزية المجملة ، مطروحا منها الجزية الشخصية على رأسه . واستندوا فى ذلك إلى :

- ماروى عن النبي - ص - بقوله : ( يرث المسلم الكافر ، ولا يرث الكافر المسلم ) ( ١٧٢ )

- الحكم الذى أصدره معاذ بن جبل ضد أخوة من اليهود أسلم أحدهم ، ثم مسات

أبوههم ، فاستأثر الأخوة اليهود بالتركة دون أخيهيم المسلم ، إذ حكم معاذ بفسان

ياخذ الأخ المسلم حظه من تركة أبيه اليهودى استناداً إلى قول الرسول : ( الإسلام

يزيد ولا ينقص ) ( ١٧٣ )

- فعل عمر بن الخطاب ، وكان قد كتب إلى " سعد " ليقطع " سعيد بن زيد " .

أرض ابنى الرقيل ، فأتى ابن الرقيل عمرا فقال : " يا أمير المؤمنين على ما صالحتمونا ؟

قال : " على أن تؤدوا إلينا الجزية ولكم أرضكم وأموالكم وأولادكم " قال : " يا أمير

المؤمنين ، أقطعت أرضى لسعيد بن زيد ، فكتب عمر إلى سعد : " تسرد

عليه أرضه \* . ثم دعاه إلى الإسلام فأسلم ، ففرض له عمر سبعمائة وجعل عطاءه في خشم وقال : " إن أقميت في أرضك أدبت عنها ما كنت تؤدي " . ( ١٧٤ ) وهذا الذي صنعته

عمر مع الرقيل د هقان الحال ، صنعته كذلك مع كثير من الدهاقين الذين أسلموا كد هقان الفلاليج ، ود هقان بابل ، ود هقان نهر الملك وغيرهم ، حيث لم يعرض لهم في أموالهم ولم يخرج الأرض من أيديهم ، وأزال جزية الرؤوس عن رقابهم . ( ١٧٥ )

— وقول حسن : " من أسلم من أهل الصلح رفع الخراج عن رأسه وعن أرضه —  
تصير أرضه أرض عشر — إلا أن يكون من أهل الصلح ، صلحوا على أن يوضع على رؤوسهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج ( يقصد الجزية المختلطة ) فمن أسلم رفعت الجزية عن رأسه ، وكان الخراج على أرضه على حاله ( يقصد الجزية العقارية المجلة ) ( ١٧٦ )

الرأي الثالث : رأى الأحناف \* وهم لا يفرقون بين الجزية التفصيلية والجزية المجلة ، ولا بين جزية أرض الصلح وخراج أرض العنوة ، وأعطوا رأيا واحدا بالنسبة للجميع فقالوا : أن من يسلم عموما نرفع عنه الجزية الشخصية ويبقى عليه ما سبق أن تقرر في أرضه بحكم الفتح الأول ، ولا يلزم بدفع العشر إذا لا يجتمع — في رأيهم — عشر وخراج \* وبذلك عارضوا تحويل أرض الخراج إلى أرض عشر أو العكس \* وما يروى عن أبي حنيفة قوله : " من أسلم منهم أو اشترى أرض مسلم فأان الصلح باق على حاله " ( ١٧٧ ) \* وقد استند الحنفية في رأيهم إلى بعض أقوال الخلفيتين الراشدين : عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب \* وقول للصحابي ابن عباس \*

— فقد كتب عمر بن الخطاب في دهقانه نهر الملك التي أسلمت بقول : " ادفعوا إليها أرضها تؤدي عنها الخراج " . وقال على لد هقان أسلم في عهده ، " إن أقميت في أرضك رفعنا عنك جزية رأسك ، وإن تحولت عنها فنحن أحق بها " ( بمعنى وإن أقميت بأرضك أدبت عنها ما فرض عليها \* ) ولم يرد في هذين الحدِيثين أنهما الزما من أسلم بدفع العشر كما استندوا إلى قول ضعيف لابن عباس أنه يقول : " ما أحب أن يجتمع على المسلم صدقة المسلم وجزية الكافر " ( ١٧٨ )

ويشعر لنا مؤلف الفتاوى الهندية رأي الحنفية فيقول : " للامم الخيار ، ان شاء

جمع بين الأراضى والجماجم ، فجعل لها خراجاً واحداً من الدراهم والدنانير أو الكملس أو الوزنى أو الثباب ، وإن شاء أغرد لكل واحد منهما . فإن جمع يقسم على الجماجم والأراضى بقدر حال الجماجم وعددهم وقدر الأراضى بالعدل والإلصاف ، فما أصاب الجماجم فهو جزية توزع على الرؤوس بترتيب معين ، وما أصاب الأراضى يكون خراجاً على الأراضى بقدر ريعها على ترتيب معين . . . . . ولو أسلم أهل هذه الدار - التى صالحهم الإمام على مال معلوم يؤدونه عن رؤوسهم وأراضيهم - سقط خراج الرؤوس دون خراج الأراضى . . ( ١٢٩ )

ولقد وجد الربان الأخيران ( الثانى والثالث ) سبيلهما إلى التطبيق العملى نسي عهد بنى أمية - فيما عدا الفترة التى حكمها الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز - باحتفاظ المسلمين الجدد بملكية أراضيهم وأموالهم المحملة بالجزية مع إلزامهم بسدادها بعدد إسلامهم .

ومن هذا الواقع العملى ، وجد الداخلون فى الإسلام - بعد الفتح - أنفسهم فى موقف يختلف عن المسلمين الأوائل . فالتزموا بأداء مجموعة ضرائب الزكوات كواجب دينى ، ولاضافة إلى ذلك التزموا بأداء ما يخصهم فى الجزية المجلدة على القرية . ولم يكن قول ابن عباس الذى تبناه الأصناف ، بمنع أتقيائهم من أداء العشر عن ناتج أراضيهم ، اقتداءً بالبيت بن سعد ، الذى كان يخرج العشر من أرضه بلاضافة إلى أدائه الجزية العقارية عنها تحوطاً . وكان قد اشترى فى مصر أرضاً بجزيتها على أن يؤدى عنها الجزية . . ( ١٢٠ )

وزادت المسألة تعقيداً ، عندما تدافع الذميون إلى الدخول فى الإسلام بأعداد هائلة فى عهد بنى أمية - وعلت صيحات المسلمين الجدد بإسقاط المصروف عنهم ، وتحرير أسسراء الأقباط من أمر من أسلموا من أهل الصلح وعليهم الجزية المجلدة ، ولكنهم استقروا فعسى النهاية إلى جبايتها أخذاً بالأحوط لصالح بيت المال ، وحفاظاً على الشئان العام فى أموال أهل القرية ، خاصة وقد داخلهم الشك فى أمر المسلمين الجدد ، بما أسلموا نفوراً من الجزية .

فلما كان عهد عمر بن عبد العزيز ، وجد كل من الطرفين متفقاً لهما ، فأنهالست

استفسارات الأمراء وشكاوى المسلمين الجدد عليه ، فقطع برأيه - الذى سبق أن أوردناه - وهو إسقاط الجزية من أى نوع عن الذم إذا أسلم ، سواء كانت حزية مفصلة ، أو جزية مجملة .

- فكتب إليه على العراق - عدى بن أوشاه - بقول : " إن الناصر قد دخلوا فى الإسلام أفواجا حتى خشيت أن يفل الخراج " فأجابه بقوله : " والله لو ددت أن الناس كلهم يسلمون حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب أيدينا " ( ١٧١ )

- وكتب إليه حبان بن سريح واليه على خراج مصر يقول : " أما بعد فإن الإسلام قد أضربا الجزية ، حتى ملقت من الحارث بن ثابتة عشرين ألف دينار ، أتممت بها عطساء أهل الديوان ، فإن أراد أمير المؤمنين أن يأمر بقضاها فعل " فكتب إليه عمر : " أمسا بعد ، فقد بلغنى كتابك ، وقد وليت خراج مصر وأنا غارف بضعة ٠٠٠ فذم الجزية عن أسلم ٠٠٠ فان الله إنما بعث محمدا - ع - هاديا ولم يبعثه جاييا " ( ١٧٢ ) وفسى رد آخر إليه قال : " ضع الجزية عن أسلم من أهل الذمة ، فإن الله تبارك وتعالى قال : ( فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ) ( ١٧٣ )

- وأرسل إلى عامله على الكوفة يقول : " كتبت إلى تسألنى عن أناس من أهل الحيرة يسلمون من اليهود والنصارى والمجوس وعليهم جزية عظيمة ، وتستأذننى فى أخذ الجزية منهم ، وإن الله جل ثناؤه بعث محمدا داعيا إلى الإسلام ولم يبعثه جاييا ، فمن أسلم من أهل تلك الملل فعليه فى مال الصدقة ولا جزية عليه " ( ١٧٤ ) وكتب إليه مرة أخرى يقول : " ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض " ( ١٧٥ )

ومن الشكايات التى وصلت إلى الخلافة فى عهده ، ما قاله أحد وفود خراسان ، وكان يدعى أبى الصيداء : " يا أمير المؤمنين ، عشرون ألفا من الموالى يغزون بلا عطساء ولا رزق ، ومثلهم معهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج - فعلى الخليفة - عمر بن عبد العزيز بالكتابة إلى الجراح واليه على خراسان يقول : " أن انظار من سلم قبلك إلى القبلة فضع عنه الجزية " وكان من نتيجة ذلك أن أسرع أهالى خراسان إلى التحول

للإسلام ، فأوعز البعض إلى الجراح أن ذلك لم يكن إلا نفورا من الجزية ، وصبروا منه أن  
يمتنح المسلمون الجدد بالختان فكتب الجراح بذلك لعمر بن عبد العزيز ، فرد عليه  
بقوله : " إن الله قد بعث محمدا - ص - داعيا ولم يبعثه جابيا " . ورفع عمر الجزية  
عن أسلم من أهالي خراسان وفرغ لهم العطاء ، وإزاء مراوغة الجراح له في ذلك استدعا  
إليه ثم عزله . ( ١٧٦ )

ومن مطالعنا للشكايات والمراسلات السابقة ، نلاحظ أن المشكلة انحصرت في  
المدن والبلدان التي فتحت صلحا على جزية مجملتها سواء في مصر ، أو في العراق ، أو في  
خراسان ، حيث ظل المسلمون الجدد يؤدون الجزية عما تحت أيديهم من أموال النطان العام  
حتى حسم الأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز . ولكن الأمور انتكست بعد وفاته ، فأعاد الأمراء  
مطالبتهم للمسلمين الجدد بالجزية ، وتفاقت المشكلة حتى وصلت إلى حد أن دام التسليح  
بين الحكومة والمواطنين الذي استمر يطلن بلاد خراسان حتى عين عليها السياسي المحنك  
" نصر بن سيار " فأعلن في خطاب سياسي ألقاه بمسجد " مرو " برنامج الإصلاح الشرعي  
الشامل بحسب الشرع الحنيف ، ورفع الخراج المحمل عن أهل الصلح ، وفرض الجزية على  
نوعيتها ، جزية على الرؤوس ، وخراجا على الأرض الزراعية ، وكان قد تبين له أن الدعاقيين  
استغلوا نطاق هذه التبرية عند التوزيع ، فرفعوها عن ثلثين ألف ذي ، وأضافوا هذه  
المقررات على ثلاثين ألف من أسلموا عند التوزيع إزكاء للفتنة ، فأعاد الأمور إلى نصابها .  
وأعلن ذلك في خطابه قائلا :

- " ألا إن " بهراميس " كان مانع الما جوس ، بمنحهم ويدفع عنهم ويحمل على سبي  
المسلمين ، ألا إن " اشداد بن جريجور " كان مانع النصارى ، ألا إن " عقيبة " كان  
مانع اليهود بفعل مثل ذلك . ألا إنى مانع المسلمين ، أمنحهم وأدفع عنهم ، وأحمس  
أثقالهم على المشركين . ألا إنه لا يقبل منى إلا توفى الخراج على ما كتب ورفع . وقد استعملت  
عليكم " منصور بن عمر بن أبي الخرقا " وأمرته بالعدل عليكم . قايم رجل منكم من المسلمين  
كان يؤخذ منه جزية من رأسه أو ثقل عليه في خراجه ، وخفف مثل ذلك عن المشركين ،  
فليرفع ذلك إلى منصور . . . ( ١٧٧ )

وعكذا استقر التشريع الشرعي الإسلامي في نهاية عصر بني أمية . ففصلت الجزية المجمل

إلى نوعيها : جزية شخصية على الرؤوس ، وجزية عقارية على الأراعى ، أى خراجا مقطوعا ،  
واسقطت الجزية الشخصية عن أسلم ، ومقت الجزية العقارية ملزمة لأرباب الأرض أسلمسوا  
أو لم يسلموا ، ولكنها تحولت من خراج مقطوع إلى خراج مساحة . ( ١٧٨ )

وبشرح لنا " ولها وزن " الإصلاح الضريبى الذى أجراه نصر بن سيار فيقول :  
" كانت الجزية بحسب ما جرى عليه الصلح قد تقررت على مقدار ثابت لا يتغير ، بحيث إن لم  
يدفعها الداخلون فى الإسلام وجبت على بقية الجماعة التى ينتمون إليها . . . وأصبح  
أداء الجزية عبئا على من وقعوا الصلح بورثونه أبناءهم حتى ولو دخلوا فى الإسلام . . .  
وقد تبين بعد ذلك أن هذا ما يخالف روح الإسلام . . . فكان لابد من التمييز بين  
الفرقيين ، بشرط ألا ينقص ذلك من مال الجزية ، وقد قام نصر بن سيار ، أمير خراسان ،  
بذلك على النحو الذى لابد منه على كل حال . . . فوضع نظاما بأن يجبى الخراج الثابت  
لكل ناحية من الأرض وحدها . . . يجبى من ملاكها مسلمين أو غير مسلمين . ولما كان الخراج  
يؤخذ من عين الأرض - لا من الشخص الذى يملكها - فلم يكن فى ذلك ما يشعر بالصفار .  
كما أخذت فى ذات الوقت فصلا تاما بين الدراج والجزية . . . وعلى هذا النحو أمكن  
تفادى النقص فى الدخل الثابت للدولة . لأن التناقص المستمر فى دخل الجزية لم يكن  
له شأن كبير . ومن المراجع جدا أن النظم التى وضعها نصر لم تقتصر على ناحية " مرو "  
بل شملت ولاية خراسان . . . ( ١٧٩ )

### ثانيا : إذا دخل المسلم فى أرض الجزية :

وما لا شك فيه ، أن وجود المسلمين مع أصحاب البلاد المفتوحة ، قد فتح مجالا للتعامل  
فيما بينهم على الأموال التجارية والأراعى الزراعية ، خاصة وقد تكاثرت أموال الجنود الفاتحين  
بسبب حصولهم على أخماس الغنائم من جهة ، وعطاء الديوان من جهة أخرى . وتأثيرات  
الروايات متوافرة فى هذا الباب :

- قال القرطبى : ليس بشراء أرض أهل الجزية بأس ، وكان لشرح نفسه أرغما ممن  
الحيرة اشتراها ( ١٨٠ )



— وقال الحكم : كانوا يرخسون أن يشتروا من أرض الحيرة من أجل أنهم - ملح ( ١٨١ )

— كما روى أن ابن مسعود اشترى من دهقان أرضا على أن يقيه جزيتها ( ١٨٢ )

ورخص كثير من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء في شرائها ( ١٨٣ ) على أن يلتزم

المشتري بأداء ما عليها من الجزية باعتبار أن الأرض من أموال الضمان العام لهذه الصريفة ،  
في البلاد التي فتحت صلحا على جزية مجطة .

في حين كره البعض شرائها لما يستتبع ذلك من التزام المشتري المسلم بجزيتها . ( ١٨٤ )

— قال ابن ذؤيب : " من أخذ أرضا بجزيتها فقد باء بها باء يه الكتابيون من الذل  
والصفار " .

— وقال ابن مسلم : " من عقد الجزية في عقه فقد برئ مما عابه رسول الله - ص - " .

— وقال عبد الله بن عمرو بن العاص : " ألا أخبركم بالواجع على عقبه ؟ رجل أسلم

فحسن إسلامه ، وهاجر فحسنت هجرته ، وجاعد فحسن جهاده ، فلما قفل حمل

أرضا بجزيتها . فذلك الراجع على عقبه .

— وقال جماعة لعبد الله بن عمر : " أئدنا بأبي الهيثم في حمل أرضه بجزيتها - س -

" فقال : " تقرون بالصفار وتمطون أفضل مما تأخذون " .

وعلى أية الحالات ، فإن الكراهة هنا غير ثابتة ، لأن الصفار بمعنى الذل والخسوع  
ليس ثابتا على الذم ، وأنه لا يوجد نص واحد في الكتب أو في السنة يمنع التعامل أو التداول  
بين الذم والمسلم بأي سبب صحيح ناقل للملكية أو الحيازة . ولذا فإن هذه التصريحات  
لم تمنع الصحابة والتابعين ، وتابعي التابعين ، والناس اجمعين ، من التعامل على أرض المسلم  
مع أداء الجزية المقررة عليها .

والخلاصة : أن المواطن وجد نفسه يدفع الجزية - في البلاد التي صولحت على مبلغ

مقتوع - في حالتين : حالة إسلامه ، وحالة دخوله في أرض الملح . وإزاء هذا التناقض

بين النظرية والتطبيق ، تناول أولو الأمر " الجزية المجطة " بالتعديل والتقصير - ل :

فتوزعوها بين الاشخاص والأموال إلى : جزية على الرؤوس وجزية على الأرض ، ثم حولوا الجزية

على الأرض " أي الخراج المقطوع " إما إلى خراج مقاسة وإما إلى خراج مساحة ، ولنضرب

لذلك بعد الأمثلة :

## ١ - تحويل الخراج المقطوع إلى خراج مقاسمة :

وكان أول من قطن لمساوىء الخراج المقطوع هو الخليفة عمر بن الخطاب ، فانتهمز  
 فرسة جلاء بعض التجرانين عن أراغيهم ، وأسرع بإصدار أمره لعامله على نجران بشأن  
 بنسرفى كل أرض جلا عنها أهلها وأن يفرض عليها العشر . أما مابقى من نخل وشجر ،  
 فأمره أن يدفعه إلى أهل نجران بقومون عليه يستقونه ، فما أخرج الله منه فلعمرو والمسلمين  
 الثلثان ولهم الثلث ، وما كان منها يسقى بغرب فلهم الثلثان ولعمرو ولللمسلمين الثلث ،  
 وأن يدفع إليهم الأرض البيضاء ويزرعونها مما يسقى سبعا أو تسقى السماء فلهم الثلثان  
 ولعمرو والمسلمين الثلث . ( ١٨٥ )

والقدي الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز باستاذة عمر بن الخطاب ، وقد أرسل  
 إليه " عروة " عامله على اليمن يخبره بأن " محمد بن يوسف الثقفى " ( أخو الحجاج )  
 كان قد ضرب على أرض اليمن خراجا ثابتا ، وأن هذا الخراج الثابت طل يؤدى . والب  
 من الخليفة الراشع ، فأجابه عمر بن عبدالعزيز قائلا : " أما بعد ، فقد كتبت إلى تذكرك  
 أنك تمت اليمن ، فوجدت على أهلها ضريبة من الخراج ثابتة فى أعتاقهم كالجزيمة  
 يؤدونها على كل حال ، وإن أخصبوا أو أجذبوا ، وإن حيوا أو ماتوا ، فسبحان الله رب  
 العالمين ، ثم سبحان الله رب العالمين ، إذا أتاك كتابى هذا ، فدع ما تنكره من  
 الماطل إلى ما تعرفه من الحق ، واعلم أنك إن لم ترفع إلى من جميع اليمن إلا حقة مستن  
 كتم فقد علم الله أنى سأكون بها مسرورا ( ١٨٦ ) فردها " عروة " إلى خراج مقاسمة  
 على العشر . ( ١٨٧ )

والذى حدث فى أرض اليمن أحدثه الحجاج نفسه فى أرض العراق . قالوا : وبالفرا  
 أرمون أسلم أهلها حين دخلها المسلمون ، وأرضون خرجت من أيدى أهلها إلى قسم  
 مسلمين يهبات وغير ذلك من أسباب الملك فصيرت عشيرة ، وكانت خراجية ، فردها الحجاج  
 إلى الخراج ، ثم ردها عمر بن عبدالعزيز إلى الصدقة ، ثم ردها عمر بن هبيرة إلى الخراج ،  
 فلما ولى هشام بن عبد الملك رد بعضها إلى الصدقة ( ما يشير إلى إجراءات اتخذت  
 بشأن حصر هذه الأقطان وفرزها وتعديل الضرائب عليها فى أعقاب إصلاح نصر بن سيار ) ،  
 ثم إن المهدي أمير المؤمنين جعلها كلها من أراضى الصدقة . ( ١٨٨ )

## ٢ - تحويل الخراج المقطوع الى خراج مساحة :

وقد حدث هذا ، عندما بعث الخليفة " عبد الملك بن مروان " عامله " الضحاك " الى  
 أزغر الجزيرة ، حيث استقل ما يؤخذ منهم ، وكان الناس قد جعلوا طبقة واحدة . ويشير  
 النص الذي أورده أبو يوسف ( ١٨٩ ) الى أنه فصل بين الجزية والخراج . وفيما يتعلق  
 بالجزية أحصى الجماجم وجعل الناس كلهم عمالا بأيديهم ، وحسبها يكسب العامل سنته  
 كاملة ، ثم طرح من ذلك نفقته في طعامه وأدمه وكسوته وحذائه ، وطرح (أيام) الأعيان في  
 السنة كلها ، فوجد الذي يفضل من ذلك في السنة لكن واحد أربعة دنانير ، فالزمهم  
 بذلك . ويستنتج من النص الذي أورده أبو يوسف بقوله : " فحمل الأموال على قدر قوتهم  
 وبعدها ( من السوق ) فجعل على كل ألف أصل كرم ما قرب ديناراً ، وعلى كل ألفي أصل  
 ما بعد ديناراً . وعلى الزيتون على كل مائة شجرة ما قرب ديناراً ، وعلى كل مائتي شجرة  
 ما بعد ديناراً ، وكان غاية البعد منه مسيرة اليوم أو اليومين ، وما دون ذلك فهو القرب ،  
 وفعل مثل ذلك في الموصل والشام . " أقول : أن هذا النص يؤكد تحول الجزية المجلدة على  
 أرض الجزيرة والموصل والشام إلى جزية شخصية وأخرى عقارية ، ثم تحويل الجزية العقارية  
 الى خراج مساحة روعي فيه القرب أو البعد من السوق .

وحدث هذا التحول أيضاً في أرمينية ، على عهد الخليفة العباسي المنصور ، على يد  
 عامله خزيم بن خازم ، وهو الذي سن المساحة " بدليل " و " النشوى " ولم يكن قبيل  
 ذلك ، ولم يزل مطابقة أرمينية مقيمين في بلادهم يحس كل واحد منهم ناحيته . . . . .  
 ولي أرمينية بعد ذلك عمال كانوا يقبلون من أهلها العفو ، ويرضون من خراجها العيسور ( ١٩٠ )  
 وحدث هذا أيضاً في مصر ( ١٩١ ) وقد سبقت الإشارة إلى هذا التحول في أرض خراسان  
 على يد نصر بن سيار .

ونرى أن المشكلة كلها نشأت في الأصل ، من إجراء الصلح على جزية مجلدة ، وربما  
 كان لذلك مبرر في أول سني نشر الدعوة الإسلامية ، غير أنه لم بعد له مبرر بعد أن وضحت  
 الأمور ، وتقدمت خبرة العرب في غزو النظم الجالية السائدة وقت الفتح ، بالاعتماد على  
 الرؤية في أحكام التشريع الشرعي الإسلامي . وحول هذا المفهوم صرح لنا معاذ بن جيسل

قائلا "انه كره أن يبالغ أحدنا من العدو على شئ معلوم ، إلا أن يكون المسلمون مضطرون إلى صلحهم ، لأنه لا يدري لعلمهم يكونون أغنياء أعزاء في صلحهم ... ( ١٩٢ )

### ب- خضوع المسلمين للخراج :

وتشرح النظرية أيضا عندما نعلم أن المسلمين خضعوا منذ البداية للخراج - كضريبة عقارية ، على الاطيان الزراعية - في أرض الفتي العام ، أي في البلاد التي فتحوها قهرا وعنوة . بالإضافة إلى خضوعهم لزكاة الزروع والثمار ، وعلى ما يطلق عليها في كتب الفقه باسم " العشر " والتي يقابلها ضريبة الاستغلال الزراعي في التشريعات الوضعية الحديثة . وهذا رأى الغالبية العظمى من الصحابة والتابعين وجهود الفقهاء ( ١٩٣ ) - فيما عدا أبي حنيفة - ( ١٩٤ )

وسما روى عن عمر بن عبد العزيز قوله : " الخراج على الأرض وفي الحب الزكاة " ونسب ذلك ذات مرة قائلا : " خذ الخراج من هاهنا - وأشار بيده إلى الأرض - وخذ الزكاة ( يقصد العشر ) من هاهنا - وأشار بيده إلى الزرع " .

وشرح لنا عمر بن عبد العزيز ، وسفيان بن سعيد ، طريقة احتساب كل من الحقلين - فكتب الأول إلى عامله على فلسطين بشأن من كانت بيده أرض خراجية من المسلمين : أن يقبض منها خراجها ثم يأخذ منها زكاة ما تبقى بعد الخراج ( ١٩٥ ) ، وقال الثاني : " فيما أخرجت الأرض الخراج " ، فادفع دينك وخراجك ، فان بلغ خمسة أوسق بعد ذلك فزكها - نسأ - واحسب ما أكلت من الزرع " ( ١٩٦ )

ويوضح رأى الجمهور قول ابن القيم الجوزية ( ١٩٧ ) :

" ما ملك عن الكفار عنوة أو قهرا ... فان استمرت في يد الكفار ففيها الخراج - زرعوها أو لم يزرعوها ولا عشر عليهم ، وان أسلموا لم يسقط الاسلام خراجها ، ويحسب عليهم فيها العشر . فيجتمع العشر والخراج لسببين مختلفين ، العشر على المغل ، والخراج على رقبة الأرض " ثم يفتد رأى الحنفية بقوله : " وذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يجمع العشر والخراج في أرض ... وروى في ذلك حديث باطل لا أصل له ، وليس من كلام رسول الله - ص -

( لا يجتمع العشر والخراج ) أما الجمهور فقالوا : دعوه في ذلك ، وقالوا : الخراج على رقية الأرض زرع أو لم تزرع ، والعشر في مقلها ، سواء كانت ملكا أو عارية أو إجارة - ولم يوضع الخراج بدلا من العشر ، بل وضع حقا للمسلمين في رقية الأرض .

ونظرا لما أسفر عنه التطبيق العملي من اجتماع العشر والخراج على المسلم ، كره البعض شراء أرض العنوة ، كما كرهوا شراء أرض الجزية المجلة . وعللوا ذلك بأن الخراج - كالجزية - صغار على الكافر ، فلا يجب على المسلم أن ينقله إلى نفسه ويطوق بسسه رقبته . وقد سبق مناقشة فكرة الصغار هذه عند الحديث عن النظرية القائلة بأن الجزية وضعت على الكفار بسبب كفرهم ، وثبت عدم صحتها .

وتؤكد لنا الروايات تشدد عمر بن الخطاب في ذلك . فقد ورد في الآثار قوله : " لا تشعروا رقب أهل الذمة ولا أرضيهم ، ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد إذ نجاه الله . " كما روى أن " عتبة بن فرقد " اشترى أرضا على شاطئ الفرات . فذكر ذلك لعمر فقال : " ممن اشتريتها ؟ " قال : " من أربابها " فلما اجتمع المهاجرون والانصار عند عمر قال : " هيا لأهلها . فهل اشتريت منهم شيئا ؟ " قال : " لا " قال : " فارددها على من اشتريتها منه وخذ مالك . " ( ١٩٨ ) ومن التعليقات التي أرسلها إلى عامله المغيرة بن شعبه ( وقيل إلى أبي موسى الأشعري ) قوله : " أما بعد ، فإن أبا عبد الله ذكر أنه زرع بالبصرة في إمارة " ابن غزوان " واقتلى أولاد الخيل حين لم يقتلها أحد من أهل البصرة ، وأنه نعم ما رأى ، فأعته على زرعه وعلى خيله ، فإني قد أدنت له أن يسزج ، وآته أرضه التي زرع ، إلا أن تكون أرضا عليها الجزية من أرض الأعاجم ، أو بصرف إليها ماء أرض عليها الجزية . ولا تعرض له إلا بخير والسلام . " ( ١٩٩ )

وبالرغم من هذه التصريحات ، فإن المسلمين ظلوا يتعاملون على أرض الخراج المفتوحة عنوة ، تماما كما فعلوا بالنسبة لأرض الصلح ، ولم يمنحهم التزامهم بأداء خراجها من شرائها وحيازتها .

وهكذا خضع المواطن الذي دخل الإسلام حديثا إلى دفع كل من العشر والخراج ، كما التزم بأدائها معاء المسلم الذي دخل في أرض الخراج وانخرخت نظرية الخسراج بدل العشر .

### ج خضوع المسلمين للعشور :

قسم بعض الفقهاء الجزية - بحسب محل فرضها - إلى ثلاثة أنواع :

- ١ - الجزية الشخصية : أى الجزية على رقاب أهل الذمة ورؤوسهم . وهى التى اختصت بهذا الاسم دون غيرها .
- ٢ - الجزية العقارية : أى الجزية على رقاب أرض الذميين ، أى على أسيانهم ، والنسبة أطلق عليها اصطلاحاً اسم " الخراج " .
- ٣ - الجزية المالية : وهى الجزية التى تقع على الاموال المنقولة لأهل الذمة ، ويطلق عليها اصطلاحاً اسم " الجزية العشرية " ، أو العشور (٢٠٠)

وهذا التقسيم مأخوذ مباشرة من فعل عثمان بن حنيفه ، وقد أرسله عمر بن الخطاب - باعتباره خبيراً فى المساحة والضرائب - إلى أرض العراق ، فقسم الأرض ، وجعل على كل جريب ( كذا وكذا خراجاً ) وجعل على أهل الذمة فى أموالهم التى يختلفون بها فى كل عشرين درهماً درهماً ، وجعل على رؤوسهم ٠٠٠ أربعة وعشرين درهماً كل سنة . ثم كتب بذلك الى عمر فأجازه ورضى به . قال ابو جعيد : إنما صالحهم على العشور صلحاً ، سوى جزية الرؤوس وخراج الأرضين (٢٠١) .

منافى على هذا التقسيم يمكن إرجاع مشروعية الجزية بأنواعها الثلاثة : الجزية والخراج والعشور إلى القرآن الكريم فى آية الجزية من سورة التوبة .

وقد رأينا كيف خضع المسلم - حكماً وعملاً - إلى كل من النوعين الأول والثانى ، وسنرى الآن كيف خضع من الناحية التطبيقية - للجزية المالية ، ومعنى آخر ، كيف وجد نفسه يدفع العشور بالإضافة إلى زكاة أمواله التجارية .

والعشور فى اللغة : جمع عشر ، وهو واحد من عشرة

والعشور فى الاصطلاح الفقهى ، تحمل معنيين :

الأول : جباية الضرائب ، أى تحصيلها ؛

الثانى : الضريبة المفروضة على المال ، كعشر ناتج الأرض ، وعشر التجارة . والمراد هنا

على حد تعريف الشوكانى - عشور التجارات لعشور الصدقات (٢٠٢)

وفى التوراة - كما يقول المقرئى - أن أول من أخرج العشر من مواشيه وزرعه وجميع أمواله خليل الله ابراهيم عليه السلام ، وكان يدفع ذلك إلى ملك أورشليم ، فلما مات خليل ابراهيم اقتدى به بنوه فى ذلك من بعده ، إلى أن بعث الله موسى - عليه السلام - فأوجب على بنى إسرائيل إخراج العشر فى كل ما ملكت أيديهم من جميع أموالهم بأنواعها ، وجعل ذلك حقا لسبط لاوى ، قرابة موسى عليه السلام ( ٢٠٣ )

وهذا الذى رواه لنا المقرئى ، نجد له أسانيد كثيرة فى العهد القديم ( التوراة ) الذى يتداوله المسيحيون فى عصرنا الحاضر :

- فقد ورد أن ابراهيم - وهو عائد من عند كسرى - أعطى العشر من كل شئ إلى ملكى صادق - كاهن الله العلى - الذى منه اقتبل بركة ( ٢٠٤ )

- وعرف يعقوب العشر ، فقد نذر لئن خذله الله فى الطريق ، وعاد بسلام لبيست أبيه ، أدى العشر من كل شئ : " فكل ما تعطينى فأنا أعشره لك " ( ٢٠٥ )  
ثم أصبحت العشر بعد ذلك فريضة إجبارية فى شريعة موسى ، حيث تكررت الوسبة بهذا فى عدة مواضع نجتزئ منها :

- فالملك الذى يختاره الرب ليحمل اسمه ، فيه تحملون إليه كل ما أنما أوصيكم به محرقاتكم ، وذبائحكم ، وعشوركم ، ورفائع أيديكم ، وكل خيار تذكروكم الذى تنذرونه للرب . ( ٢٠٦ )

- تعشيرا تعشركل محصول زرعك الذى يخرج من الحقل سنة بعد سنة ٠٠ عشر حنطتك وخمرك ، وزيتك ، وأبكار يقرك وغنمك . ( ٢٠٧ )

- هذا يكون قضاء الملك الذى يملك عليكم ، بأخذ بنيكم ٠٠٠ وبعشر زروعكم ٠٠٠ وبعشر غنمكم . ( ٢٠٨ )

- هاتوا جميع العشر إلى الخزنة ، ليكون فى بيتى طعاما وجربونى . ( ٢٠٩ )  
- وكل ما تعطينى فأنا أعشره لك ( ٢١٠ )

وتقرر الشريعة الموسوية عقوبة دنيوية وأخروية على المتعصين عن الوفاء بالعشر .

فيؤخذ منهم شطر أموالهم التي لم يسده عنها العشر :  
 — " وإن فك إنسان بعض عشرة يزيد خمسة عليه (٢١١)  
 بالاضافة إلى غضب الله ولعنته :

— " أجلب الإنسان الله ؟ فقلتم : بم سلبناك ؟ في العشر والتقدمة ، قد  
 لعنتم لعنا ، وإياي سالبون هذه الأمة كلها . " (٢١٢)

ووصية العشر — الموجهة إلى سيدنا موسى عليه السلام — من الوصايا التي لم  
 يظلمها العهد الجديد ، فهي بذلك باقية مستمرة . وسندها في العهد الجديد نفس  
 النصوص التي قدناها وغيرها (٢١٣) لقول المسيح عليه السلام " لا تظنوا أني جئت  
 لانقض الناموس أو الأنبياء ، ما جئت لانقض بل لأكمل ، فان الحد أقول لكم : إلى أن تنزل  
 السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل . " (٢١٤)  
 بل ورد في العهد الجديد ما يؤكد ناموس العشر في ثلاث مواضع :

— " ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراءون لأنكم تعشرون النعنع والشبث والكمون  
 وتركتم أثقل الناموس الحق " (٢١٥) ونفس النص تقريبا موجودا في إنجيل لوقا (٢١٦) وقبول  
 الفريسي : أصوم مرتين في الأسبوع وأعشر كل ما أقتنيه . (٢١٧) وبالرغم من أن الكتبة  
 والفريسيين انتقدوا تعاليم يسوع ، إلا أنهم لم يهاجموه أبدا من ناحية تدقيقه فريسي  
 العشر . (٢١٨)

وقد نسخ الإسلام ما قبله ، وأبطل فيما أبطل على المسلمين ضرائب العشر — بمعني  
 العكر — لانه ينطوي على عدة مساوي غريبة أهمها :  
 — أنه لا يفرق بين مصادر الثروات والدخول .  
 — أنه لا يراعي الإعفاءات الاجتماعية للمولين .  
 — أنه يؤدي إلى تعدد الضرائب على المال الواحد ، فكل أموال الفرد تخضع لاقتطاع  
 العشر ، وكل مال يخرج بعد ذلك إلى الاسواق يخضع منه العشر ، وكل مال ينتقل من بلد  
 لبلد ومن يد ليد يؤدي عنه العشر وهكذا .

ولذا تصدر كتب النبي — من وإلى الوفود تنص على حظر فرض العشر على المسلمين :



— فمن كتابه لبنى جعيل : ( أنهم رهط من قريش ، ثم من ننى عبد مناف ، لهم مثل الذى لهم ، وعليهم مثل الذى عليهم ، وأنهم لا يحشرون ولا يعشرون ) ( ٢١٩ )

— ومن كتابه لعبد يغوث بن بالحارث ( أن له ما أسلم عليه من أرضها وأشياؤها — أى نخلها — ما أقام الصلاة وآتى الزكاة وأعطى خمس الفنائم فى الغزو ، ولا حشـ—سر ولا عشر ... ( ٢٢٠ )

— ومن كتابه لعمر بن الحارث الاسدى ( فمن أسلم من غامد فله ما للمسلمين ، حرم ماله ودمه ، ولا بعشر ... ) ( ٢٢١ )

— ومن كتابه لثقيف ( أن وأد بهم محرم كله ... لا يحشرون ولا يعشرون ، ولا يكرهون بحال ولا نفس ) ( ٢٢٢ )

— ومن كتابه لبنى وائل ( ... لمن أسلم وأقام الصلة وآتى الزكاة الخ ... فإنه آمن بأمان الله ... وأن لهم ألا يحشروا أو يعشروا ) ( ٢٢٣ )

ويكمل الرسول — ص — حلقة التشريع الضريبى بقوله :  
— ( إنظ العشور على اليهود والنصارى ، وليس على المسلمين عشور ) ( ٢٢٤ )

وكان المسيحيون قد اعتادوا أن يدفعوا العشور لبيت الرب أى ( للسلطة الدينية ) وفى ذات الوقت يدفعون الضريبة لقبصر أى ( للسلطة الزمنية ) فالجزية لمن له الجزية — والجباية لمن له الجباية ، وما لقبصر لقبصر وما لله لله ، غير أنه فى القرن الرابع الميلادى — قبل ظهور الإسلام — كانت الصورة قد تغيرت تماما ، حيث توقفت التكريس لله ، كما اتسعت بالوعة الضرائب والانفاق وأصبحوا على غير استعداد للمساهمة فى العشور مع الله ( ٢٢٥ ) وأصبح من غير المستغرب — وقت خضوعهم لسلطان الدولة الإسلامية — أن يحرصوا على التهرب من هذه العشور ، على أن يعفوا من العشور ، ونورد لذلك مثالا ، معاهدة السنبى — ص — مع أهل نجران حيث ورد بها النص التالى : ( ... وليس عليهم دية ولا دم جاعلية ولا يحشرون ولا يعشرون ... ) ( ٢٢٦ )

وتتوافر النصوص التشريعية بعد ذلك لتأييد هذا الاتجاه :

— فيكتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص حين افتتح العراق يقول :

” ٠٠٠ ولا عشور على مسلم ، ولا على صاحب ذمة ، إذا أدى المسلم زكاة ماله ، وأدى صاحب الذمة جزية التي صالح عليها ، إنما العشور على أهل الحرب ، وإذا استأذنوا أن يتجروا في أرضنا ، فأولئك عليهم العشور ” ( ٢٢٧ )

وتحصر مراكز العشور — وقت إنشائها — على تطبيق هذه القاعدة تطبيقاً سليماً وفي ذلك يصرح زياد بن حدير — أول عاشق في الإسلام — بقوله : ” ما كنا نعشر مسلماً — ولا معاهداً ” وعندما سئل عن كانوا يعشرون أجاب : ” تجار الحرب كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم ” ( ٢٢٨ )

غير أن الأمر يستشكل علينا مرة أخرى ، عندما نطالع بعض النصوص التي تشير إلى جباية العشور من تجار المسلمين والمعاهدين وتجار أهل الحرب ” المستأمنين ” ولكن بنسب متفاوتة ، فمثلاً : ( ٢٢٩ )

— كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري أن ” خذ من تجار المسلمين من كل مائتين خمسة دراهم ، وما زاد على المائتين ، فمن كل أربعين درهماً درهماً ، ومن تجار أهل الخراج نصف العشر ، ومن تجار المشركين — المستأمنين — العشر ”

— وصرح زياد بن حدير ، أن عمر أمره ألا يفتر أحداً ، وما مر عليه من شيء أخذه منه بحساب أربعين درهماً واحداً من المسلمين ، ومن أهل الذمة من كل عشرين واحداً ، ومن لادمة له العشر . وتختلف الروايات عن زياد هذا ولكنها كلها تسود في ذات المعنى .

وقد يبدو لأول وهلة ، أن الخليفة عمر الأول ، قرر ضريبة عينية جديدة على الأموال التجارية على المسلمين بواقع ربع العشر ، وعلى المعاهدين بواقع نصف العشر ، وعلى المستأمنين بواقع العشر ، والحقيقة أن ما أنفذ عمر ، لم يكن إلا أسلوباً جديداً من أساليب جباية الزكاة والجزية على المسلمين والمعاهدين ، ولكنه كان — في ذات الوقت — ضريبة حقيقية على المستأمنين بواقع العشر .

ويغمر لنا المرحوم الشيخ محمد أبوزهرة هذا الإشكال (٢٣٠) فيقول :

إن أموال الزكاة تنقسم إلى قسمين : أموال ظاهرة كالأنعام وثمار الأرض ، وأموال باطنة كالنقود وعروض التجارة ، وكان المسلمون الأوائل يحلون زكاة أموالهم الباطنة لأولى الأمر ، ويقوم العزكى بجباية أموالهم الظاهرة ، وذلك تجنباً لإجراءات التجسس على أموال الناس وما يستتبع ذلك من حق الإدارة في الاطلاع والتفتيش وغيرها مما يعود بالضرر على الممولين . أما ما كان من توجبه عمر للعشارين إلى الأطراف ، فليس إلا من قبيل الرقيقين بعدت دأره وشفى عليه أن يحمل صدقته . ولا شك أن المسلم عندما ينتقب بأمواله الباطنة من بلد إلى بلد ، إما للتجارة أو لغيرها ، فإنها تصبح ظاهرة . ويقف العشارون - فسي مراكر الجباية - على حقيقتها . وذلك يأخذون منها حقه الله فيها بواقع ربع العشر ، دون تجسس أو اطلاع أو تفتيش . وهذا الذي ذكرناه بالنسبة للمسلم ، ينطبق على أهل الذمة كذلك ، فيكون المحصل من أموالهم جزية لا عشورا . أما ما يؤخذ من المستأمن فقد يكون جمارك أو غير ذلك .

وما يؤكد صحة وجهة النظر هذه ، أن التعليمات التنفيذية لمراكز العشور كانت تنص على ما يأتي :-

أولاً : إذا مر المسلم أو الذمي بأموال ظاهرة بحكم طبيعتها - كالأنعام وثمار الأرض - وكانت هذه الأموال غير معدة للتجارة ، فإنه لا يؤدي عنها العشور . لأنها من الأموال السنية يستأدى منها زكاتها في موقعها الأصلي . (٢٣١)

ثانياً : على مركز العشور ألا يحجب من أموال العابري النقدي والتجارية سوى مرة واحدة ، ولو مربها على أكثر من مركز واحد ، أو مربها على ذات المركز أكثر من مرة في السنة ، حصني لا تتحول الجباية إلى وسيلة من وسائل المصادرة لرأر المال (٢٣٢)

ثالثاً : يجب على العابري أن يثبت أنه أدى الزكاة أو الجزية عما يحمل من أموال نقدية - وتجارية بأي وسيلة من وسائل الإثبات - كأن يبرز براءته أو مخالصة من عامل الزكاة أو عامل الخراج ، أو مركز عشور آخر ، أو أن ما يحمله مستغرق بالدبون ، أو أن يده عليها ليست إلا من قبيل الوكالة . وإلا قام بأداء ربع العشر أو نصفه إذا وصلت نصيباً (٢٣٣)

ومصرف النظر عن اختلاف الفقهاء في وسائل تحقيق إقرارات العاشرين (٢٣٤) فإن الأمر يعتبر غير ذي مال، لأنه يمكن إجراء تنسيق بين مراكز العشور وأمورية الجباية، فمن بخلت من واحدة فانه لن يفلت من الأخرى. وهذا يصح قول "الشعبي" : ما يأخذه منك العاشر فأحتسب به من زكاته (٢٣٥)

ولا شك أن أسلوب عمر الجديد في جباية الصدقة والجزية، ينطوى على مبدأ هام من مبادئ جباية الضرائب، وهو تتبع الأمان المحملة بالدين الضريبي أينما وجدت تطبيقاتها لما روى عن النبي - ع - بقوله : ( من وجد عين ماله عند رجن فهو أحق به ) (٢٣٦)

غير أن التطبيق العملي لفكرة عمر بن الخطاب، حملت في ذاتها إمكان وتنوع المسلم تحت طائلة الازدواج الضريبي، أو إمكان خضوعه للجزية التجارية بجانب الزكاة في حالات نذكر منها :

أولاً : حالة إخراج المسلم زكاة أمواله الباطنة مباشرة للفقراء والمساكين، والغارمين، وغيرهم دون حصوله منهم على مخالصات مكتوبة، لاستحالة ذلك من الناحية الأدبية. وبالذبح يتعذر عليه إثبات ذلك للعامة، خاصة وأن بعض الفقهاء يشترط على العاشرين تقديم براءة مكتوبة أو إبطان ولا يقبل منهم دون ذلك، وأنه لا يقبل منهم ادعائهم بإخراج الزكاة في وجوههم ولو حلفوا. وفي هذا خرق لجداً شرعياً إسلامياً هام قرره حديث الرسول - ص - " لا تشنئ في الصدقة " .

ثانياً : انتهى التطبيق العملي لفقه عمر بن الخطاب في العشور، إلى أن أصبحت مراكز العشور تعشر جميع العاشرين في كل ما يحملون معهم من أموال أو عروض، حيث تعذر عليها ما يجاد معيار ثابت ودقيق للفرقة بين ما هو محمول للتجارة أو لغيرها. وانتهى الأمر إلى أن أصبحت العشور كما لو كانت ضريبة مستقلة قائمة بذاتها، ولم يعد يتناولها الباحثون قديماً أو حديثاً إلا من هذه الزاوية، وأصبح ينظر إلى العشور على أنها إحدى غرائب الجزاء العام. وتناولها الكتاب المحدثون على أنها هي " الضرائب الجمركية على الصادرات والواردات " . بل اعتبرها البعض من مفاخر النظام الضريبي الإسلامي، وقالوا أن الإسلام عرف بالعشور الفرق بين الراتب المباشرة والضرائب غير المباشرة قبل أن تعرفه النظم الضريبية الحديثة (٢٣٧)

وهكذا تحولت العشور إلى ضريبة ، ثم زاد شطط العشارين في الجباية حتى تحولت الضريبة إلى مكس ، وتحول العشارون إلى أصحاب مكوس ، لدرجة دفعت كثيرا من المسلمين الشرفاء إلى رفض هذا العمل ، وقد سمعوا من الرواة بعض الأحاديث السنن تحرمه منها : ( ٢٣٨ )

— " لا يدخل الجنة صاحب مكس "

— " من لقي صاحب مكس فليضرب عنقه "

قال يزيد بن هارون " يعنى العشار "

وقال " البهوى " يريد صاحب المكس الذى يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكسا باسم المشر أى الزكاة . ( ٢٣٩ )

ويحكى لنا الرحالة ابن جبير الأندلسى ( القرن السادس الهجرى ) ما وصل إليه أسلوب العمل بمكس الإسكندرية ، إني كان ينزل جميع ركاب المركب واحداً واحداً ، وتكتب أسماؤهم وصفاتهم وبلادهم ومالهم ، وكان أكثرهم متجهين لأداء فريضة الحج وليسوا تجارا ، فأخذت منهم زكاة ما منهم دون أن يؤمؤوا عما إذا كان قد حال عليها الحول أم لا . ثم أجريت عسدة تحقيقات لهم بالديوان ، وأجرى لهم تفتيش دقيق عما يحملون من قليل أو كثير الخ . . ( ٢٤٠ )

كما يصف لنا ابن بطوطة ما جرى عليه العمل بمكس " قطيا " بصحراء الطالحة ، حيث تؤخذ الزكاة من أموال العابرين ويجرى تفتيش لأمتعتهم ، ويبحث عما لديهم أشد البحث . . . . . ومجباها في كل يوم ألف دينار من الذهب الخ . . ( ٢٤١ )

وهكذا انشرفت النظرية الثنائية في تقسيم الضرائب بين المسلمين والمعادين تقسيما جامدا إلى شرائب دينية وأخرى دنيوية . وثبت لنا كيف خضع المسلمون — إما حكما وإما عملا — إلى كل أنواع الضرائب الدنيوية من جزية وخراج وعشور .

### ثانيا : خضوع أهل الذمة للضرائب على المسلمين

وكما حدث هذا الشرح في النظرية بالنسبة للمسلمين ، حدث على الجانب الآخر لأهل الذمة . حيث خضعوا هم الآخرون — إما حكما وإما عملا — للضرائب الدينية المقررة على المسلمين

من زكاة وعشر وصدقة على النحو التالي :

أ - خضوع أهل الذمة للزكاة :

وتخبرنا كتب الفقه والتاريخ لإسلامي عن عدة حالات تقرر فيها على الذميين أداء زكاة أموالهم كبدل شرعي عن الجزية ، من هذه الحالات :

١ - نصارى التغالبة : وقد رفضوا أن يقبلوا أى تعايش على مع المسلمين ، إذا أصرت الدولة الإسلامية على إلزامهم بأداء الجزية . ولكنهم عرضوا استعدادهم للاندخاء تحت لواء الدولة الإسلامية إذا وافقوا ولو الأمر على قبولهم الالتزام بأداء المقابل العالى البدل للجزية ، وهو الزكاة ، بل عرضوا أكثر من ذلك ، أن يقوموا بأداء الزكاة مشاغفة ، فإذا كان المسلم يدفع الزكاة درهما ، فقد تحملوا أن يدفعوها درهمين . هذا كله بشرط عدم إطلاق اسم الجزية على ما يؤدونه ، وبشرط أن تدرج الفرائض المالية المقررة عليهم - سواء فى ناتج زراعتهم أو تجارتهم أو أنعامهم أو باقى أموالهم - تحت عنوان الزكاة أو الصدقات ( ٢٤٢ )

ونعلم من كتب التاريخ أن نصارى بنى تغلب تصدوا لهذا الأمر ، فى وجه الخليفة عمر بن الخطاب ، ورفضوا الصلح معه ، إلا أن يستبدلوا الجزية بالصدقة . ( ٢٤٣ ) ودارت مفاوضات بين الجانبين لإسلامي والتغلبى ، ولم يثن التغالبة عن رأيهم وقالوا : " والله لئن وضعنا علينا الجزاء لندخلن أرض الروم والله لا تفضحنا بين العرب . فقال لهم : " أنتم فضحتم أنفسكم . . . وتالله لتؤدنه وأنتم صغرة قمأة . . . " قالوا : " خذنا شيئا لا نسمة جزاء " قال : " أما نحن فنسميه جزاء " وسموه أنتم ما شئتم . ( ٢٤٤ ) وهم عمر بن الخطاب أن يأخذ منهم الجزية فتفرقوا فى البلاد . فتدخل " النعمان بن زرع " فى الأمر وقال للخليفة : " يا أمير المؤمنين ، إن بنى تغلب قوم عرب ، بأنفون من الجزية ، وليحسب لهم أموال ، وإنما هم أصحاب حروب ومواش . ولهم نكابة فى العدو ، فلاتعن عدوك عليك بهم " ( ٢٤٥ ) وتدخل فى الأمر أيضا على بن أبى طالب ، ومن أسلم من التغالبة ، وقالوا : لاتنفروهم بالخراج فيذهبوا ، ولكن أضعفوا عليهم الصدقة التى تؤخذ من أموالهم فتكون جزاء " واقتنع الخليفة العبقري برأى النعمان وعلى ومسلمي التغالبة . وكان من دواعي قبحر

" داود بن كردوس " - بعد أن وقع اتفاقه مع عمر نيابة عن التغالبة - أن صرح بقوله :  
 " صالحت عمر بن الخطاب عن بني تغلب - بعد ما قطعوا الفرات وأرادوا اللحاق بالروم -  
 على ألا يصبنوا أولادهم ( أى بعمدوهم ) ولا يكرهوا على دين غير دينهم ، وعلى أن  
 عليهم العشر مضاعفاً . من كل عشرين درهما درهما " ويعلق على ذلك أبو عبيد فيقول :  
 " وإن عمر قبل منهم الأموال ، لم يجعلها جزية ، كسائر ما على أهل الذمة ، ولكن جعلها  
 صدقة مضاعفة . . . فكان في ذلك وقف ما خاف من فقهم ، مع الاستبقاء لحقوق المسلمين في  
 رقابهم ، فكان مسدداً . والذي يؤخذ من بني تغلب - وإن كان يسعى بالصدقة - فليس  
 بصدقة ، ولا يوضع في الأصناف الثمانية ( أى في مصارف الزكاة ) إنما موضعها موضع  
 الجزية . ( ٢٤٦ )

ولا مشاحة في أن ما استنه عمر ، جلب كثير من اختلاف وجهات الفار بين الفقهاء ،  
 فاختلوا في التكليف الشرعي لما يؤخذ من التغالبة في أموالهم المنقولة ، أهو زكاة أم جزية ؟  
 وفي أموالهم العقارية أم عشر أم خراج ؟

فقال الحنفية أن ما يؤخذ من أموالهم المنقولة يأخذ حكم الزكاة ، ولذا يجوز سدادها  
 بمعرفة المول أو من ينوب عنه ، وتغرض على المرأة في أموالها - بخلاف الصبي والمجنون -  
 لأنها غير محل للتكليف بالزكاة عندهم ، أما أموالهم العقارية فلا يؤخذ منها العشر مضاعفاً  
 ولكن يفرش عليها الخراج . ( ٢٤٨ )

وذهب الشافعية إلى أنها جزية من كل الوجوه ، لأنها تحمى المعنى بصرف النظر عن  
 الاسم ، ولأنها أخذت منهم لحق دمائهم ، ولأنها لا يمكن أن تكون طهرة لهم ، ولأنها  
 تصرف في مصارف الفى . لا في مصارف الزكاة ولذا لا تؤخذ من المرأة أو الصبي أو المجنون ( ٢٤٨ )

وقال الحنابلة أنها زكاة مضاعفة ولذا تغرض على جميع من يكفون بالزكاة فوضع لهم -  
 كل الأموال الخاضعة للزكاة ( ٢٤٩ ) خاصة وأن لفظ الصلح إنما وقع على الصدقة المضاعفة -  
 لا الجزية ( ٢٥٠ )

وهذا الذى أحدثه عمر ، قام عليه الشافعية والحنابلة ، فقالوا بجواز إنفاذه في شأن كل  
 من تنصر من أهل " تنوخ " و " بهراء " ، ومن تهود من " كنانة " و " حمير " ومن تمجس

من " تميم " قياسا على نصارى بنى تغلب . ( ٢٥١ ) في حين قال الآخرون أن الذى أنفذه  
 عمر فى شأن التغالبة كان استثناء ، والاستثناء لا يجوز التوسع فيه أو القياس عليه ، كما أن  
 التغالبة كانوا شوكة ما لا يتوافر لغيرهم . وإذا أمكن قياس من ليسوا بأهل صلح على صلح  
 التغالبة ، فكيف يمكن قياس من لهم صلح مغاير على صلحهم . مما سيكون موضوع مناقشة  
 بالتفصيل فى الباب الثالث عند الحد يثمن النظام الضريبى الإسلامى بين الثنائية والتوحيد  
 إن شاء الله .

والذى يعنينا هنا ، ليس هو اختلاف الفقهاء ، وليس هو البحث عن أرجح تلك  
 الآراء . لكن اختلاف الفقهاء حيث كان ، أو أكثر ما كان . فالمسألة لا تعدو أن تكون  
 تشريعا بيئيا فى أمر من الأمور الدينية البحتة ، القابلة للتطور بحسب الزمان والمكان وأحوال  
 الناس ، وبحسب ما يتوافق مع المصلحة العامة ، وتنامى المجتمع الإسلامى ، ومدى أدق  
 بحسب ما يتوافق مع المشروعية الضريبية فى حدود المشروعية الإسلامية العليا .

ولكن الذى يعنينا فى هذا المجال ، هو القاعدة التى استنبها عمر بن الخطاب من حيث  
 إمكان فرض الزكاة على غير المسلمين . ونحن نتصور الخليفة الملمم ، وهو يضع هذه القاعدة ،  
 وكأنما قفز إلى تصوره ، أن الدولة الإسلامية ستحتاج إليها فيما بعد ، عند ما تنهبا كسلا  
 الأسباب لتوحيد نظامها الضريبى .

وإذا كان لنا من تحليل على موقف نصارى بنى تغلب فإننا نقول : أن عرب التغالبة لستم  
 برفضوا الجزية لأنهم اعتبروها رمزا على المهانة والصغار ، إلا بسبب ما شاب هذه الضريبة  
 فى العهود السابقة على الإسلام من ظلم ، ومن تمييز عنصري وطبقى وسياسى ، الدرجة وضعت  
 معها الجزية آنذاك بأنها صريفة العبودية .

والأرجح أن التغالبة رفضوها رغبة منهم فى التشبه بالمسلمين ، ومساندة لهم فى دعم  
 نظامهم المالى الجديد ، كما ساندوهم فى حروبهم ضد عدوهم المشترك ، وبخاصة فى مسعى  
 موقعة " لوب " سنة ١٣ هـ . وما زال البهتان الذى أطلقه أحد قربانهم المقاتلين مسعى  
 المسلمين وهو يصرح : " أنا الفنى التغلبى أنا قتلت العرزيان ! " مثلا بتندريس  
 المؤرخون حتى الآن .



هذا وقد حدد شرفن التغالبة للجزية ، في زمن كان الانسان العرس عموما لا يستسيغ فكرة الخضوع لضرائب نظامية في دولة منظمة ، لأن فكرة الدولة المنظمة نفسها كانت غريبة عليه . ودل على ذلك ارتداد أفواج هائلة من المسلمين بعد وفاة الرسول - ص - لأنهم رفضوا دفع الزكاة لأول الخلفاء الراشدين ، في حين رفض أبوبكر مسألتهم إذا منعوا الزكاة ، حتى ولو كان عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله . وذلك تدعيما لفكرة الدولة المنظمة من جهة ، وتسكينا لفكرة الضريبة النظامية في وجدان العرب من ناحية أخرى .

وقد عبر عن هذا الواقع النفسى خير تعبير ، تصريح صدر من " قرية بن هبيرة " أحد زعماء المرتدين العرب بعمان ، قاله للقائد المسلم عمرو بن العاص ، وقد نزل القاء - سد المسلم في ضيافته يوما ، فأحسن ضيافته قرية بين هبيرة ، وعندما أراد الرجل خلا به قمره وقال له : " إن العرب لا تطيب لكم نفما بالأتاوة ، فإن أنتم اغبتموها من أخذ أموالها - فستسمع لكم وتطيع ، وإن أبهم فلا أرى أن تجتمع كلمتكم " . فقال عمر بن العاص : " أكفرت يا قره ؟ " . . . أتعدنا يا العرب وتخوفنا بها ، موعدك حفتى أمك ، فوالله لا طأن عليك الخيل . " وقد م على أبى بكر والمسلمين فأخبرهم . ( ٢٥٢ )

٢ - الغسانة : وكما فعل بنو تنلب ، فعل ملك الغسانة " جيلة بن الأبيهم " وقد أتى عمر بن الخطاب - وهو على نصرانيته - فعرض عمر عليه الإسلام وأداء الصدقة ، فأبى ذلك وقال : " أقيم على دينى وأودى الصدقة " فقال عمر : " إن أقمت على دينك فأد الجزية " فأنف منها ، فقال عمر : " ما عندنا لك إلا واحدة من ثلاث ، إما الإسلام وإما أداء الجزية ، وإما الذهاب الى حيث شئت " فدخل بلاد الروم في ثلاثين ألفا ، فلما بلغ ذلك عمر ندم ، وعاتبه " عبادة بن الصامت " فقال " لو قبلت منه الصدقة ، ثم تألفتهم لأسلم " . ( ٢٥٣ )

والقصة برويها لنا البعقوبى بطريقة أخرى ، فيذكر أن جيلة بن الأبيهم ، ملك غسان ، لما انهزمت الروم من اليرموك ، صار إلى موضعهم في جماعة قومه ، فأرسل البعيزيد بن أبى سفيان قائلا له : أقطع على أرضك الخراج ، وأد الجزية ، فلم يرفض جيلة أن يؤد ضريبة الارض ، ولكنه أنف من جزية الرأس قائلا : إنما يؤدى الجزية العلوج ، وأنا رجل من العرب . ( ٢٥٤ ) وسهما يكن من أمر ، فإن الروايتين تكمل كل منهما الأخرى ، والذي نخرج به من هذا

الموقف - ومن موقف التغالبة - أن استبدان الجزية بالزكاة ، لم يكن رأى عمر وحده ، وإنما كان رأى كبار الصحابة ، من أمثال عباد بن الصامت ، وعلى بن أبى طالب ، والنعمان بن زرة ومن أسلموا من التغالبة ، ولم يلق ممانعة من أحد .

٣ - الديالىفة : وقد طلبوا الصلح من البراء - وقت ولاية المغيرة بن شعبه على الكوفة - ففرغ عليهم مثل الذى صالح به أهل أبيهر (٢٥٥) فأنفوا من الجزية ، فتظاهروا بالاسلام - وقيل أنهم نزلوا على ما نزل عليه أساورة البصرة من الاسلام - على أن يكونوا مع من شاءوا ، وقيل أنهم أقاموا بمكانهم وعارت أرواحهم عشرة (٢٥٦) وبقيهم منه فمنا أنهم صالحوا على الزكاة .

٤ - الأكراد : وفى عهد عثمان بن عفان ، دعا أمير الجيش " سلمان بن ربيعة الباهلى " أكراد البازسجان إلى الاسلام ، فقاتلون فطفر بهم ، فأقر بعضهم بالجزية ، وأدى بعضهم الصدقة وهم قليل (٢٥٧) .

والذى يفهم من هذا الموقف بالذات ، أن الأكراد خيروا فى زمن الخليفة الراشد عثمان بن عفان بين أداء الجزية أو الزكاة ، وأن التغالبة قبلت الجزية ، والأقلية قبلت الزكاة ، مما يشير إلى أن الزكاة كانت أثقل من الجزية التى عرضت عليهم من جهة ، وإلى أن كلا من الزكاة والجزية التزامين بدلين كل منهما عن الآخر فى مواجهة الأعباء العامة ، وأن أداء الزكاة من أهل الذمة يجيز عن أداء الجزية منهم ، وأن الأموى فى زمن الخليفة عثمان أصبح أكثر مرونة منه فى زمن الخليفة عمر بن الخطاب .

٥ - الجراجمة : وفى سنة ٨٩ هـ " وجه الوليد بن عبد الملك " اليهم - وهم - ببلدهم قزوين على جبل اللكام - " مسلمة بن عبد الملك " فأناخ عليهم ، فافتتحها على أن ينزلوا بحيث أصبحوا من الشام ، ويجزى على كل امرئ منهم ( العطاء ) ثمانية دنانير ، وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت ٠٠٠ وعلى أن لا يكرهوا - ولا أحد من أولادهم - وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين ، ولا يؤخذ منهم - ولا من أولادهم ونسائهم - جزية ، وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينقلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة ، وعلى أن يؤخذ من تجاراتهم وأموال موسريهم ما يؤخذ من أموال المسلمين ٠٠٠ وقد كان بعض المعالى ألزم الجراجمة

والعلماء فى حقيقة الركاز قولان :

الأول : أنه المان المدفون فى الأرض من كنوز الجاهلية

الثانى : أنه المعدن ، وقيل أنه يشمل كل ما استخرج من البر والبحر - من شاهرهما أو باطنهما - فيشمل الذهب والفضة والبرصا والنحاس والحديد والنفط وغيرها (٢٥٩) وهو فى مفهومنا الحديث ينصرف إلى الشرائب على منتجات المناجم والمحاجر (٢٦٠) وإلا مام مخير إذا ظهر له الركاز أن يخسه أو لا يخسه (٢٦١) وأفهم من ذلك أن الركاز ضريبة على أموال غنى المسلمين وغير المسلمين على السواء ، ويؤخذ الركاز بواقع الخسر من المسلمين والمعاهدتين على حد سواء لعدة أسباب أهمها :

أولا : أن الآثار التى وردت فى الركاز جاءت عامة فمن هذه الآثار :

- حديث أبى هريرة عن النبى - ص - ( العجماء جبار ، والبئر جبار ، والمعدن جبار ، وفى الركاز الخمس ) (٢٦٢)

- ما روى عنه - ص - فى كنز وجد ، رجل فى خربة ( إن وجدت فى قرية مسكونة فعرفه ، وإن وجدت فى قرية غير مسكونة فقيه وفى الركاز الخمس ) (٢٦٣)

- سأل سائل رسول الله - ص - " ما الركاز ؟ " قال ( الذهب والفضة الذى خلقه الله فى الأرض يوم خلقت ) (٢٦٤)

- عن أنس بن مالك قال : " خرجنا مع رسول الله - ص - إلى خيبر ، فدخل ما حسب لنا إلى خربة يقضى حاجته ، فتناول لبننة ليستطيب بها ، فانهارت عليه تبرا فأخذها فأتى بها النبى - ص - فأخبره بذلك قال : ( زنها ) فوزنها فإذا هى مائتا درهم فقال النبى - ص - ( هذا ركاز وفيه الخمس ) \* (٢٦٥)

- روى عن الحسن وابن شهاب وهما من التابعين " أن فى العنبر وفى اللؤلؤ الخمس (٢٦٦)

ثانيا : الركاز حكمه حكم الخمس من الغنيمة ، والمشركون إذا شاركوا فى الحرب جاز لهم سهم الأخذ من النفل . (٢٦٧)

ثالثا : قد يستخرج الركاز من أرض الذى أو من أرض المسلم ، وقد يستخرجه مسلم أو معاهد ، والخلاف بين الفقهاء فى ملكية الركاز وليس فيما يجوز أن يفرغ عليه (٢٦٨)

بأنطاكية جزية رؤسهم ، فرفعوا ذلك إلى " الواثق بالله " وهو خليفة ، فأمر  
بإسقاطها عنهم . ( ٢٥٨ )

وتخرج من ذلك إلى أن القانون الذي سنه عمر بن الخطاب - بشأن فرض الزكاة  
بدلاً عن الجزية - لم يقتصر على بني تغلب كما ذهب الفقهاء ، ولم يكن استثناءً  
لا يجوز القياس عليه ، فقد أجاز في شأن الجرامة مدة حكم بني أمية ، ومدة الحكم  
العباسي ، حتى أن الإدارة المالية ، عندما فرضت عليهم الجزية ، ورفع الأمر إلى  
الخليفة الواثق ، أمر بإسقاطها ، لأن عليهم الزكاة ، وليست مضاعفة كما هو شأن  
بني تغلب . وننتهي من ذلك إلى النتائج الآتية :

أ - أن ما فعله عمر بشأن التغالبة لم يكن استثناءً لا يجوز التوسع فيه أو القياس عليه ،  
بدليل جواز تطبيقه على غيرهم كالغساسنة ، والديلمة ، والأكراد ، والجرامة ، وغيرهم  
من سكنت عنهم كتب التاريخ .

ب - أن المسألة لم تكن مجرد رأي منفرد لعمر بن الخطاب ، وإنما آزره في ذلك الصحابة  
رضوان الله عليهم من ذوى المكانة في التشريع الإسلامي ، كعلي بن أبي طالب وعثمان بن  
عفان ، والنفيرة بن شعبة وعبادة بن الصامت والنعمان بن زُرعة .

ج - أن ما فعله عمر ، لم يجد معارضة من أحد من الصحابة والتابعين وأصحاب الرأي .  
بل بالعكس حظى بارتياحهم فكان بمثابة الإجماع ، بدليل نقل القاعدة إلى غيرهم ، واستمرار  
تطبيقها عليهم مدة حكم الأمويين والعباسيين ، بل وربما إلى آخر عهدهم بالتشريع الإسلامي .

د - أن ما فعله عمر قام عليه فقهاء الشافعية والحنابلة في عرب النصارى والمبهود والمجوسيين  
من تنوخ وسهرا وكثانة وخمير وتميم .

وسنحلم بعد قليل ، أن ما فعله عمر والخلفاء من بعده ، لم يكن ابتداءً من عنده ،  
وإنما كان قياساً على السنة العملية لرسول الله - ص -

وتتبع فرضية الزكاة بعد ذلك لتشتمل جميع مواطني الدولة الإسلامية - مسلمين وغير  
مسلمين - ما دام تجتمع كل الملل حول الركاز ، وهو شئ يختلف عن زكاة الأموال الاستخراجية ،  
كما سيرد ذكره في موضعه من البحث إن شاء الله .

رابعاً : يرى بعض الفقهاء أن الركاز مصرفه مصرف الفى\* (٢٦٩) ويرى الآخرون أن مصرفه مصرف الزكاة .

ب - خضوع أهل الذمة للعشر :

وكما خضع أهل الذمة للزكاة على الأموال المنقولة ، خضعوا أيضاً للعشر على ناتج الأرض الزراعية .

( ١ ) وفي الأمثلة التي خربناها عن الأكراد والديالمة والجراجمة ، خضعوا للعشر على الخارج من أراضيهم إذا سقيت بماء السماء أو بالراحه ، ونصف العشر إذا سقيت بآلة . أما الذي خضع له التغالبة فكان ضعف هذه النسبة بحسب ما عرضوه . وتتم الاتفاق عليه .

ويرى أن خراج قزوين ( الديالمة ) كان على العشر ، فلما أمر الرشيد فـسـس طريقه إلى خراسان ، امره أهلها ، وأخبروه بمكانتهم من بلاد العدو ، وعنائهم في مجاهدته ، وسألوه التخفيف من مقررات العشر على أطيانهم ( ويبدو أنها كانت ضعيفة ) فصير عليهم في كل سنة خراجاً مقطوعاً قدره ستة آلاف درهم في السنة ( ٢٧٠ )

( ٢ ) روى لنا أبو يوسف أن النبي - ص - " جعل على قوم من أهل اليمن - يرى أنهم من أهل الكتاب - الخراج على رقابهم ( أى ضريبة الرأس ) أما الأرض فلم يجعل عليهم خراجاً ، وإنما جعل العشر في المسج ، ونصف العشر في الدالية ( ٢٧١ ) ويكتب النبي - ص - في ذلك إلى معاذ بن جيس عامله على اليمن " إن فيما سقت النساء أو سقى غيلا العشر ، وفيما سقى بالقرب والدالية نصف العشر ، وأن على كل حالم ديناراً أو عدل ذلك من المحافر . وأن لا يفتن يهودى عن يهوديته . ( ٢٧٢ )

وسار الخليفة الأول - الصديق أبو بكر - على نهج رسول الله - ص - حيث كتب كتاباً إلى أهل " خفاش " من عمان في قطعة أدب يأمرهم فيه أن يؤدوا صدقة - الورس ( ٢٧٣ ) . فلما ولي محمد بن يوسف الثقفى ( أخو الحجاج ) اليمن ، أساء السيرة ، وجعله وظيفه عليهم ( أى خراجاً مقطوعاً ) ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله على اليمن يأمره بإلغاء تلك الوظيفة والاقتصار على العشر ، ثم ردها يزيد بن عبد الملك بعد وفاة عمر بن عبد العزيز إلى الخراج المقطوع . ( ٢٧٤ )

وبخبرنا الشافعى أنه حقق هذه المسألة ، فقال له عامنة علماء اليمن إنهم لم يؤخذ من زرعهم - وكان لهم زروع - ولا من مواشيهم شيئا علمناه ( يعنى أنه لم يفرض عليهم فى بادئ الأمر شئ من الخراج على أراغبيهم ومواشيهم ) ( ٢٧٥ )  
وبدل هذا الفعل - من جانب النبى - ص - على جواز خضوع أهل الذمة للزكاة ، ومنها زكاة الزروع والثمار ، أى العشر ، بدلا من الخراج ، لأن كلاهما واجب مالى فى الخارج من الأرض ، تطبيقا للنص القرآنى الكريم ( وما أخرجنا لكم من الأرض ) . ويكون الخليفة عمر بن الخطاب ، لم يأت بجديد فى شأن التغالبة ، وإنما قسّاس على فعل النبى - ص - بشأن أهل اليمن . وهكذا فعل أبوبكر ، ثم باقى الخلفاء بالنسبة لليمن والأكراد والديالمة والجراجمة وغيرهم .

وأمام ما فعله الرسول - ص - بأرض اليمن ، اختلف الفقهاء فى شأنها ، هل هى أرض عشر أم أرض خراج ، تماما كما حدث بالنسبة للتغالبة . ولا بهيئنا هذا الخلاف ، لأن الذى أنفذ كان تشريعا يبيها صادرا من صاحب الرسالة ، أعظمى للناس مثلا لجواز تغيير الأحكام بتنشيط السكان والزمان ، وجواز خضوع غير المسلمين للزكاة على الزروع والثمار بدلا من الخراج .

( ٣ ) كتب " عبد الحميد بن عبد الرحمن " إلى " عمر بن عبد العزيز " أن " تآ أهل السواد ( يعنى المقيمين بالسواد ) سألوا أن توضع عليهم الصدقة ( يعنى العشر ) ويرفع عنهم الخراج . فكتب إليه عمر : " إني لا أعلم شيئا أثبت لمادة الإسلام من ههنا الأرض التى جعلها الله لنا فثما . فمن كان له فى الأرض أهل ومساكن ، فأجر على كل جدول منها ما يجزى على أرض الخراج . . . . " ( ٢٧٦ )

والرد الذى أجاب به الخليفة الورع على عاملة ، لم يكن حكما شرعيا ثابتا ، وإنما حمل فى طبيعته ، إمكان التحول من الخراج إلى العشر ، ولكنه فضل البقاء على الخراج استحبابا وندبا .

وعلى الجانب الآخر روى أن معاوية ، تكلم القوم معه فى شأن قوم من أهل الذمة ، فأسقط عنهم الخراج ، ولم يأخذهم بالعشر ، ويرى البعض أن إعفاء أهل الذمة من العشر فى الحالة المذكورة ، كان إعفاء وقتيا تماما كما أعفى النبى - ص - المسلمين من

صدقة الخيل والرقيق (والعقارات الجنية وغيرها) فقد روى عن النبي - ص - قوله (عفونا لكم عن صدقة الخيل والرقيق) وفي رواية أخرى (قد عفونا عن الخيل والرقيق فها تسوا صدقة البرقة " الفضة " الخ . (٢٧٧)

(٤) تناول الفقه الإسلامي موضوع خضوع الذي للعشر إذا أصبح مالكا أو حائزا لأرض مسلم . وقد اختلف الفقهاء في أمرها إلى أربعة أقوال: (٢٧٨)

القول الأول : تتحول أرض العشر إلى أرض خراجية (٢٧٩)

القول الثاني : يضاعف عليه العشر قياسا على أرض التغالبة . وروى في ذلك أنهم كانوا يأخذون من الذي في البصرة العشر مضاعفا ، فلو أسلم من بيده الأرض أو أعاد بيعها لمسلم سقط عنه أحد العشرين (٢٨٠)

القول الثالث : تظل الأرض عشرية ، ولا خراج على صاحبها (٢٨١)

القول الرابع : ليس عليه عشر أو خراج ، لأن العشر يفرض على الذي طهرة وتزكينة ، وليس على الذي ذلك . ولكن يمنع من شرائها ، لأن فيه ضرر على المسلمين لسقوط العشر (٢٨٢)

كما أن الأرض إذا صارت لواحد منهم بلا عشر أو خراج ، عثر عليها بالنواجذ .

ولاشك أن هذا الخلاف في الرأي كان ثمرة من ثمرات الفكر المتمسك بشئائفة النظام الضريبي الإسلامي انتهى فيه الرأي الأول إلى الخراج فقط ، والرأي الثاني إلى العشر فقط ، والثالث إلى العشر مضاعفا ، والرابع إلى لا عشر ولا خراج - ولا شك أن الرأي الأول يأخذ بالأحوط لصالح بيت المال ، أما الرأي الثاني فقد راعى المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الفريضة ، وأعطى مؤشرا ذكيا لا مكان توحيد النظام . أما الرأي الثالث فهو رأي يتمشى مع أصول الفن المالي الحديث ، من حيث وجوب شريعتين على الأرض لسبيين مختلفين ، فالعشر الأول بسبب ملكية البرقة (وهو مانسبه حاليا الفريضة على الأقطان الزراعية) والعشر الثاني بسبب ملكية ناتج الأرض (وهو مانسبه حاليا الفريضة على الاستغلال الزراعي) (٢٨٣) . أما الرأي الرابع فنقد أدى إلى تهرب مشروع - من الشريعتين ، مما يطلق عليه اسم "الحيل الشرعية" وفيه إضرار بالمسلمين ، وفيه هدم للمشروع عبادة الشريعة من حيث انتقاء المساواة بين المسلمين وغيرهم ، وهدم للمشروع الشريعة من حيث هدم عنصرها : الصالح العام وتساوي الجماعة .

### ثالثا : خضوع المسلمين والمعاهد إلى الضرائب على أموال العفو

وأموال العفو هي الباب المفتوح لما تحتاجه الدولة من الموارد الأخرى . ( ٢٨٤ )  
ويشترك المسلمون والمعاهدون في التكاليف الواقعة على أموال العفو على قدم المساواة ،  
فليس هناك أموال عفو خاصة بالمسلمين ، وأموال عفو خاصة بالمعاهديين ، وأموال عفو كمال  
موازين تحدده المقدرة التكلفية له ، في حدود الوسع والطاقاة .

والفرائض المالية المقررة على أموال عفو المواطنين جميعا تجدد لها سنداً شرعياً فسنس  
الكتاب والسنة .

وسندها في الكتاب قول الحق تعالى :

— ( خذ العفو وأمر بالعرف ) ( ٢٨٥ ) ولم يفرق النص بين عفو المسلمين وعفو غير  
المسلمين . ( وأن لجر للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ) ( ٢٨٦ )

وسندها في السنة ما روى عنه — ص — بقوله :

— " لا حق للإنسان إلا ولله فيه نصيب " .

وبجانب هذه النصوص ، نجد آثاراً أخرى لمشروعية كل من الحقيين : فأموال عفو المسلمين  
تجدد لها سنداً شرعياً في قوله تعالى ( ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو ) ( ٢٨٧ ) وبالنسبة  
لغير المسلمين تجد لها أساساً فيما روى عن علي بن أبي طالب بقوله :

— " إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو " ( ٢٨٨ ) وما روى عن ابن عباس : " ليس غنسى  
أموال أهل الذمة إلا العفو " قال : " العفو يعني الفسخ " ( ٢٨٩ ) . والفضل هو فائض أموال  
المكلف بعد أداء الفرائض المالية المقررة عليه بنص خاص ، مشافاً إليها نفقاتها لاستهلاكها ،  
في حدود التوسط والاعتدال ، أي دون إسراف أو تبذير ، وهذا الفائض يجب أن يعرض  
استثماره لصالح الجماعة ، ولا اعتبر كنزاً محرماً بالقرآن والسنة والإجماع . وأصبح للدولة  
حق فرض ما تراه عادلاً من الضرائب على هذا الفائض ( ٢٩٠ )

وترتباً على هذا الفهم نقول : أن الزكاة بالنسبة للمسلم واجب الزامي ، والصدقة واجب  
اختياري على أموال عفوه بحسب الاحتمال والطاقاة ، وبالنسبة للذمى تعتبر الجزية ( بأنواعها )  
واجباً إلزامياً ، والصدقة واجباً اختياريّاً على أموال عفوه بحسب الاحتمال والطاقاة إن ( لا يكلف  
الله نفساً إلا وسعها ) ( ٢٩١ )



وعفو المسلم كفو الذي ، يجوز للدولة أن تفرض عليه ما تشاء من الضرائب لتحقيق  
الصالح العام وتضامن الجماعة ، وفي هذه الحالة تتحول الصدقة الاختيارية من المسلم  
أو الذي ، إلى صدقة إلزامية أي إلى ضرائب . وكما نجد لهذا التقسيم سند في القرآن  
والسنة وأقوال الصحابة بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين ، نجد أيضا ما يؤيد بالنسبة  
لغير المسلمين ضمن النصوص التي يعتقدونها . فنجد - على سبيل المثال - في الشريعة  
الموسوية والشريعة العيسوية ، أساسا لهذا التقسيم في العهد القديم والعهد الجديد .  
اذ تقسم هذه المصادر ما يجبي منهم الى نوعين :

العشور بمعنى الصدقة الجبرية ، أي الضرائب الإلزامية .

والعطاء بمعنى الصدقة التطوعية ، أي أموال العفو والفضل .

وقد سبق أن أوردنا بعض النصوص عن العشور في موقعها . أما العطاء فتقرره عدة  
نصوص أخرى نذكر منها :

- " ليشارك الذي يتعلم الكلمة المعلم في جميع الخيرات . " (٢٩٢) أي في تحقيق مصلحة  
الجماعة .

- " اعط حساب وكالتك " (٢٩٣)

- " اعطوا الفقراء فبكون لكم كنز في السماء " (٢٩٤)

وهذا النصان يحققان مبدأ التضامن الاجتماعي .

- " يا أيها هؤلاء من فضلهم القوا في قرايين الله ، أما هذه فمن اعوازها القت كل المعيشة  
التي لها . " (٢٩٥)

- " اعطوا ما عندكم صدقة " (٢٩٦)

وفي النصين الآخرين ، عبر العهد الجديد عن أموال العفو بكلمة " فضلهم --- سم "   
وباصطلاح " ما عندكم " وعموما نجد أن المشروعية الضريبية في هذه النصوص تلتقي مع المشروعية  
الضريبية في الاسلام .

وفي إطار هذا المفهوم ، قامت الدولة الإسلامية الأولى ، بجباية العديد من الإيرادات  
الأخرى - بخلاف الزكاة والجزية - من المواطنين جميعا ، كإيجارات أملاك الدولة الخاصة ،  
من القطائع والنوافي من مستغليها - مسلمين أو معاهدين - إما على إيجار مسمى ، أو  
على سعر من الناتج ( كالنصف أو الثلث أو الربع الخ . ) وقد خلط كثير من الفقهاء بين

هذين الحقين ، وبين الخراج المقطوع وخراج المقاسمة ما ترتب عليه مناقشات طريفة  
تتلا كتب الفقه والخراج والنظم المالية .

ومن أمثلة غرائب العفو أيضا " حق الضيافة " أو " ضريبة النزلة " على كل مسن  
المسلمين والمعاهدين . وقد سبق لنا - عند عرضنا لفكرة التضامن الإسلامي - أن أوردنا  
بعض الأحاديث النبوية الشريفة التي تقر هذا الحق على المسلمين . أما بالنسبة لتفسير  
المسلمين ، فنحن نجد ما يماثلها تماما ، في السنة العملية والقولية ، وفي آثار الخلفاء  
الراشدين . فنحن نقرأ في كتابه - ص - إلى يارق :

- ( ٢٠٠ ) ومن مربيهم من المسلمين في عرك أو جديب . غلة ضيافة ثلاثة أيام . ( ٢١٢ )  
وبروى لنا " الزهري " أن النبي - ص - صالح أهل تبالة وجرش . . . وجعل على كل حالم  
منهم دينارا ، واشترط عليهم الضيافة للمسلمين . ( ٢١٨ ) ثم يأتي الخليفة أبو بكر ، فيصدق  
على العقود التي أبرمها خالد بن الوليد مع أهل " غانات " ( ٢١٩ ) وأهل النقيب ،  
والكواثل ، وقرقيسيا ( ٣٠٠ ) وكلها تشترط ضيافة من مربيهم من المسلمين ثلاثة أيام .  
أما في عهد عمر بن الخطاب ، فلا نكاد نطالع معاهدة أو صلحا إلا فيها هذا الشرط .  
مع اختلاف واحد يتعلق بمدة الضيافة ، ففي البلاد التي كانت خاضعة للإمبراطورية  
الفارسية ، حددت الضيافة بيوم وليلة ( ٣٠١ ) ، أما في البلاد التي كانت خاضعة  
لإمبراطورية الرومية ، فقد حددت المدة بثلاثة أيام ( ٣٠٢ ) .

ومن دراسة النصوص الواردة بشأن حق الضيافة يتبين لنا :

أولا : أنه حق يقع على جميع المواطنين : مسلمين وغير مسلمين . وعلى حد تعبير  
ابن القيم الجوزية : " الضيافة معناها معنى صدقة التطوع على المسلم والكافر " ( ٣٠٣ )

ثانيا : أنه محدد بما يعادل قرى الخيف ، من حل الطعام وأوسطه ، لمدة يوم وليلة  
بالأولى ، وثلاثة أيام بالآخر . ( ٣٠٤ ) وخشية أن ينتهي هذا الحق إلى بعض المساوي  
الاجتماعية ، قد ريجل سنوى معلوم ، كضريبة تلزم بها الجماعة ، ويؤكد لنا ذلك ما أورد  
لنا البعقوني بشأن معاهدة النبي - ص - مع أهل نجران ، إذ أورد بها النص التالي :  
( عليهم ثلاثون دينارا مثواه رجلي ) ( ٣٠٥ ) ويزيدنا تأكيدا ما رواه ابن عبد الحكم -  
والمقرئزي - عند الحديث عن توزيع الجزية المجلدة - فيقولان " . . . يجتمع كل قرية -

بقسمهم ، فيبدأون ويخرجون من الأرض فداد بين الكائسهم وحمايلهم ومعدياتهم من جملة الأرض ، ثم يخرج منها عدد الضيافة للمسلمين ونزول السلطان ( ٣٠٦ ) ومـارواه المقریزی أيضا . عند حديثه عن الروك الناصري . حيث ذكر أن لجان تعديل السرائب ، كانت تخرج إلى كل ناحية لإعاده تقدير الخراج ، وفي ذات الوقت إعادة تقدير مقسرات الضيافة للمسلمين ونزول السلطان بحسب ظروف كل ناحية ( ٣٠٧ ) وأيد ذلك الشافعي بقوله : " وتقسم الضيافة على عدد أهل الذمة ، وعلى حسب الجزية التي شرطها . . . وإن كان منهم الموسر ، والمتوسط ، والمقل قسّطت الضيافة على ذلك . ( ٣٠٨ )

وثمة مصدر تاريخي آخر ثابت يؤكد أن الضيافة كانت صريفة سنوية مقررة على الجماعة ، وهذا المصدر هو : أوراق البردي . وإن يؤكد لنا بذكر ، أنه . بعد دراسته للوثائق سبق البردية المعروفة بمجموعة الأرشيدوق راينر . وجد أن الجزية " خروسيخا ديجوزيا " تتألف من مجموعة جياليات : الضريبة الحثارية ( الجزية الحثارية ) وضريبة الرؤوس ( الجزية الشخصية ) وضريبة الإدارة المحلية " داباني " أي ضريبة الضيافة والنزلة . ( ٣٠٩ )

ثالثا : أن حق الضيافة لغير غرضنا عنيلا على كل مواطن ، ولكنه فريضة كفاية يقع على عاتق الجماعة ككل . ( ٣١٠ ) أي أنه حق مقرر على أموال غنى كل من المسلمين والذميين . ويعترف بذلك " تريتون " فيقول : " وإن معظم المصادر التي بين أيدينا تشير إلى اعتبار الضيافة مسألة عامة وليست مسألة خاصة " ( ٣١١ ) وكانت نظرية الضيافة تتفق في إقامة وإعداد دور الضيافة العامة " لا يوا " وقرى المندوبين الرسميين والرسول " ونقف على ذلك ما كتبه عمر بن عبد العزيز إلى عامله على سمرقند " سليمان بن السري " يقول : " اعمل خانات في بلادك ، فمن مريبك من المسلمين فأقروهم يوما وليلة ، وتعهدوا دوابهم . فمن كانت به غلة فأقروهم يومين وليلتين ، فإن كان منقطعاً به فاقودوه بما يصل به إلى بلدكم " ( ٣١٢ ) كما أن الخليفة المأمون أصدر أمره بعدم تجهيز أماكن للضيافة بدور أهل الذمة ( ٣١٣ )

ويصف لنا ابن بطوطة دور الضيافة الموجودة بالصالحية - أثناء مروره بها - فيقول : أنه وجد بكى منزل من منازل المسلمين فنذرا يسمى " الخان " ، ينزله المسافرون بدوابهم ، ويخرج كل خان ساقية للسبيل ، وحائوت بشئ من المسافر ما يحتاج إليه لنفسه ولدوابه . ( ٣١٤ ) رابعا : أن هذا الحق لم يكن مقررا لكل عابر ، فهذا يتفق عليه من سهم ابن السبيل ، إنما كان مقررا لرجال الحكم والإدارة والسياسة ، فنجد معاهدة الرسول - ص - مع " بارق "

تحدد به باصطلاح " مؤونة رسل " . وفى معاهدة المسلمين مع أسفهان بتحدد باصطلاح " مؤونة جنود المسلمين " . وفى حديث عقبة بن عامر عن النبى - ص - قال : " يا رسول الله إنك تبعثنا فننزل يقوم لا يقرونا فما ترى ؟ " فقال ( إن نزلتم يقوم فأمروا لكم بما ينبغى للضعيف فاقبلوا ، وإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف الذى ينبغى لكم ) ( ٣١٥ )

ولم يقف الأمر فى التوظيف على أموال غنى المسلمين والمعاهدين - عند الإيجارات ، وحق الضيافة ، وإنما تعداها إلى العديد من الضرائب والرسوم ، كالضريبة العقارية على الدكاكين ، ونحن نصادفها عند ما فرضها الخليفة المنصور ، ثم اقتدى به عامله على مصر " موسى بن مصعب " على الدكاكين القائمة فى الأسواق وعلى الدواب . ( ٣١٦ )

ومن التوظيف الذى فرضه بصفة مؤقتة - على أموال غنى المسلمين وغير المسلمين ، لمجابهة الإنفاق العام ، ما شهدته مصر - على يد عامل خرجها الذكى " أحمد بن مديبر " - من ضرائب على المراعى ، سميت " مال المراعى " وأخرى على موائد الأسماك سميت " مال الأسماك " كما أطلق عليها آنذاك ضرائب " المعاون والمراعى " ( ٣١٧ ) وعند استجمع ابن طولون الحكم فى يد ، ألغى هذه الضرائب ، رغم أنها كانت تول الدولة بجمالها العائلى . ( ٣١٨ )

ومن ضرائب العفو المؤقتة أيضا على الفريقين ، ما لجأت إليه الدولة الفاطمية ، عند ما بلغت سن الشيخوخة والضعف ، بفرض ضرائب ورسوم متعددة ، أطلق عليها اسم " الأموال الهلالية " قررتها الحكومة على المعادن ، والآجام ، والمراعى ، والملاحة ، والأراعى ، والدور ، والأحبار ، والأقداب ، واستمرت جباية تلك الأموال الهلالية ، حتى ألغيت فى عهد صلاح الدين الأيوبي ( ٣١٩ ) ، وقد أورد لنا المقرئى قائمة مدونة بهذه الضرائب والرسوم بمنا بنة ذكر ما تسامح به الوزير " المأمون الجلائى " من متأخراتها ( ٢٢٠ )

ونعلم من تاريخ التشريع الضريبى الإسلامى أيضا ، أنه أجاز فرض الضرائب غير المباشرة على أموال غنى المسلمين والذميين ، إذ أجاز فرض " الضرائب غير المباشرة " على الإنتاج ، والتداول ، والاستهلاك ، كما فعلت النظم الحديثة . ويحكى لنا المقدسى ، الذى زار مصر فى أوائل عهد الفاطميين ، شيئا عن تلك الضرائب فيقول : " أما شايب الشطوية ( ٣٢١ ) فلا يستطيع القبط أن ينسج شيئا منها إلا بعد أن تختم عليها بخاتم السلطان ، ولا تساع

إلا على يد سماسرة عقدت عليهم ، وصاحب السلطان يثبت ما يباع في جريدته ، وبوجـهـد  
 "بتلينس" على زق الزيت دينار الخ . . . (٣٢٢) ولما عزم صدام الدولة (٣٢٣) أن  
 يضع على الثياب "الأبريسم" و "القطن" البعجة بينغداد ، ضريبة مقدارها عشر الثمن ،  
 اجتمع الناس في جامع المنصور ، وعزموا على قطع الصلاة ، وكادت البلاد أن تفتن ، فأغوا  
 من ذلك (٣٢٤) ، ثم ما لبث أن وضع العشر على ما يوضع من تلك الثياب بعد بنـسـبة  
 السلام (٣٢٥) فنار الناس ، وقصدوا المسجد الجامع بالمدينة . . . غير أن الأمر قد  
 استقر على أخذ العشر منها ، ووضعت الختوم على كل ما يقطع من المناسج ، ويـسـاع  
 ويحصل . (٣٢٦)

والخلاصة ، أن كلا من المسلمين وغير المسلمين ، خضعت أموال غورهم لضرائب واحدة  
 دون تفرقة بينهما ، مما يكسر من حدة النظرية الثنائية في التشريع الضريبي الإسلامي ،  
 ويعطى مؤشرا آخر لا ملامن توحيد النظام .

#### رابعاً : النظرية تخلق الصدام بين عقود الإسلام السياسية وعقود الدينية .

فنحن نعلم يقيناً ، أن الإسلام يحترم إلى أقصى مدى ممكن - وفي حدود مشروعيته  
 الاجتماعية بسبقها : المطالع الرسالة ، والتضامن الإسلامي - جدأى : حرية العقيدة ،  
 وحرية التعاقد . فأما حرية العقيدة ، فتفصلها لنا كتب أصول الدين ، وتؤكدها النصوص  
 الإسلامية الثابتة في القرآن والسنة ( لا إكراه في الدين ) .

" ومن أقام على يهوديته أو نصرانيته أو مجوسيته ، فلا يفتن عنها ، وعليه الجزية " إلى متى  
 آخر ذلك من النصوص . وانضواء الفرد تحت لواء الدولة الإسلامية ، يدخله في عقد هــا  
 السياسي ، فإما عقد الإسلام ، وإما عقد الجزية ، وهي الأساس السياسي للمشروعية الضريبية  
 في الإسلام .

أما حرية التعاقد ، فتفصلها لنا كتب الفقه في عدة " عقود مدنية " نظامية ثابتة ،  
 كمعقد البيع والشراء ، وعقد الهبة ، وعقد الرهن ، وعقد الإجارة أو المزارعة أو الوكالة  
 وغيرها ، ونعلم من السريعة أنه لا توجد قيود على حرية التعاقد بين المسلمين وغير المسلمين  
 على عرض من عروض الدنيا ، إلا ما يتعلق بعقود الزواج والطلاق وأحوال الأسرة - على  
 خلاف بين الفقهاء - بشرط ألا يحل التعاقد ما حرم الله ، أو يحرم ما أحل الله .

ولكننا لاحظنا - من خلال مناقشتنا لنظرية " الجزية بدل الزكاة " حدوث تصادم واضح ، بين الحربيتين : حرية العقيدة ، وحرية التعاقد . ويظهر لنا ذلك واضحا جليلا عندما تنصرف إرادة المسلم إلى شراء بعض أطيان الذميين المحملة بالجزية المجلدة أو بالخراج والمثل عندما تنصرف إرادة الذمى إلى شراء بعض أطيان المسلمين الواجب فيها العشر . ورأينا كيف حاول أصحاب النظرية المطالبة بمنع هذا التعامل ، ولقد كان كراهية - مما به السلف روح الإسلام ودينته - فكرهوا أن يشتري المسلم أرض العنوة ، معالين ذلك بأنها نى المسلمين ، كما كرهوا أن يشتري المسلم أرض الصلح لأنها محملة بالضمان العام لدين الجزية المجلدة ، ولستهم لم يملكون إلا القول بالكراهية دون التحريم ، مما يشير إلى تنبهم للصدام بين حرية العقيدة وحرية التعاقد ، أى بين العقود السياسية والعقود المدنية بمعنى أوضح بين عقد الجزية وعقد الشراء . والمثل ، كرهوا أن يشتري الذمى أو بكري أو يزرع أرض المسلم . لأن ذلك - فى رأى البعض - يفوت على بيت المال حقا من حقوقه ، فلا تدفع الأرض موضوع التعامل للخراج وللعشر ، إذ لا عبر أو زكاة على ذمى ، كما لا خراج أو جزية على مسلم . وصرحوا بتلك الكراهة لادراكهم ما يترتب عليها من صدام بين عقد الإسلام السياسى ، وعقد الشراء المدنى . وعلى نفس المستوى ، وجدنا أن الذمى إذا أسلم ، لم يعفه إسلامه من دفع نصيبه فى الجزية المجلدة حتى تحولت إلى خراج فى عهد نصربن سيار سنة ١٢٠ هـ ، أى ما يقرب من قرن وربع قرن منذ إنشاء الدولة الإسلامية الأولى ، كما لم يعفه من أداء الخراج على أرضه التى أسلم عليها بعد الفتح الأول . وأصبح الداخلون الجدد فى الإسلام فى وضع لا يحسدون عليه ، فالتمزوا بأداء الضريبتين البديلتين : الزكاة والجزية ، أو العشر والخراج ، أو كلاهما بل إن رأى القائل بأن من يسلم من أهل العنوة عليه أن يدفع خراجها ، أو ترجع أرضه إلى المسلمين ، والرأى الآخر القائل ، بأن من يسلم من أهل الصلح ، ترجع أرضه وأمواله إلى ذوى رحمة ، حيث لا يتوارث أهل ملتين ، وضع المسلمين الجدد فى مركز أشد إخراجا ، وكأننا تخلقنا عن كل ما يملك فى سبيل خلاصه بعقيدته إلى الله ، وكأننا كان ذلك عقوبة له على إسلامه . ولا شك أن هذين الرأيين قال بهما أصحابهما أيضا لادراكهما حقيقة الصدام بين حرية التعاقد وحرية العقيدة ، أى بين عقد الإسلام السياسى وعقود المدنية من بيع وشراء وهبة وغيرها ، مما يشير إلى فساد النظرية ، خاصة وأن أحكام الشريعة ، يجب ألا تتعارض مع بعضها البعض ، وعلى الأخص عقودها النظامية .

خامسا : تعدد النظريات الخاصة بمشروعية الجزية

كانت نظرية " الجزية بدل الزكاة " سببا مباشرا في محاولات الفقهاء المتعددة والمتكررة ،  
 لإيجاد مبرر شرعى مقبول للجزية ، يختلف عن مبررات فروع الزكوات على المسلمين ، فتولدت  
 لديهم النصريات التى سبق أن ناقشناها ، والتى أثبت امعان النظر فيها إلى فسادها ،  
 كنظرية بدل الكفر ، ونظرية بدل الرق ، ونظرية بدل القتل ، ونظرية بدل الإثابة فسمى نادر  
 الإسلام ، ونظرية بدل الانخراط فى سلك الجندية ، والنظرية التى نحن بمصددها .

سادسا : حالت النظرية دون توحيد التشريع الشرعى الإسلامى

وهذا الأثر هو أهم الآثار التى ترتبت على القول بهذه النظرية ، وسنعطى له أهميته  
 خاصة ، عند الحديث عن : النظام الشرعى الإسلامى بين الثنائى والتوحيد فى الباب الثالث  
 بإذن الله .

البحث السابع  
النظرية السابعية  
نظرية الحماية والتأمسين

ومنظرون هذه النظرية يقول : أن الجزية فرضت على الذميين مقابل حمايتهم وتأمينهم بدار الإسلام ، على أرواحهم وأولادهم وأموالهم وعقائدهم ضد أى اعتداء داخلية أو خارجية ، وينطلق على هذه النظرية اسم " نظرية المنعة " أو " دارنا لمنعة " وقد نادى بها كل الفقهاء ، بجوار ما تبنيه من نظريات أخرى ، كبذل الرق ، وبذل القتل وغيرها . . . والقائلون بها يستنبطونها من أحكام الشريعة الإسلامية ، ومن نصوص المعاهدات وكتب الفلاح التى دلت بين الدولة الإسلامية وأهل البلاد الذين دخلوا فى طاعتها .

وكان النبى - ص - بصفته وأما للامحة التشريعية للقانون الإسلامى ، وبصفته أول رئيس للدولة المسلمة ، قد طبق مفهوم هذه النظرية فى جميع معاهداته وكتب أمانه لأهل الذمة ، فنجده يبدأ كتابه إلى " بخت بن ربيعة " بقوله : ( هذا أمان من الله ومحمد النبى رسول الله لبخت بن ربيعة وأهل أبله ، لسفنتهم وسياراتهم فى البر والبحر ) . . . ( ٣٢٧ )

ومن كتابه - ص - لأهل مكنة ( ٣٢٨ ) . . . وأن لكم ذمة الله وذمة رسوله ، لا ظلم عليكم ولا عدى ، وأن رسول الله جاركم ما منع منه نفسه . . . ( ٣٢٩ )

ومن كتابه لأهل جرباء وأذرح : ( أنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد وأن عليهم مائة دينار فى كل رجب الخ . . . ) ( ٣٣٠ )

ومن كتابه لأهل نجران : ( . . . ولنجران وحاشيتيها جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله على أنفسهم وملتهم وأموالهم وبيعتهم ، وغايتهم وشاهدتهم وغيرهم ولقبهم . . . ومثلتهم وما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، لا يفتن أسقف عن أسقيته ولا راهب عن رهبانيته الخ . . . ) ( ٣٣١ )



وعندما دنا الموت من رسول السلام وصاحب الأمان ، كان آخر ما أوصى به صحابته  
 ألا تفرس الجزية من بعده ، إلا على هذا الأساس . فقد روى أنه - ص - قال ( اثنتون -  
 بدوا ) وصحيفة أكتب لكم كتابا لاتضلوا بعده أبدا ) وكان من بين ما أوصى به ( ٠٠٠ ) وأحيزوا  
 الوفد بنحو ما كتبت أجيزهم به ( ٠٠٠ ) ( ٣٣٢ )

والترم الخلفاء الراشدون من بعده بوصيته ، ونهجوا على سنته ، والأمثلة على ذلك  
 كثيرة نجتزئ منها :

- كتاب خالد بن الوليد لأهل " يانقيا وسما " يقول لهم فيه " أنى " عاهدتكم على -  
 الجزية والمنة . ( ٣٣٣ )

- كتابه لأهل الحيرة يؤكد لهم فيه كذلك بأنه " عاهدكم على المنعة ( فى نظير الجزية )  
 فإن لم ينعمهم فلا شئ " عليهم حتى ينعمهم ( ٣٣٤ )

- ومن كتابه أيضا إلى أهل الناطق " إنى عاهدتكم على الجزية والمنعة ، فإن منعناكم  
 قلنا الجزية ، وإلا فلا حتى ننعمكم . ( ٣٣٥ )

ومن كتابه لأهل دمشق أنه : " أعطاهم أمانا على أنفسهم وأموالهم وكمائستهم

وسور مد ينتهم لا يهدم ، ولا يسكن شئ " من دورهم ٠٠٠ ولا يعرض لهم إلا بخسير وإذا  
 أعطوا الجزية . ( ٣٣٦ ) ويعلق " روم لاندو " على هذا العهد بقوله : " وفى عصر كان

السلط والنهب فيه هو القاعدة التى يتبعها كل جيش منتصر ( عند ) دخوله مدينة مسما ،  
 يهدم العهد الذى أعلاه خالد لأهل دمشق إنسانيا إلى أبعد الحدود ، ويبدو جليا -

فى الواقع - أن المكاتب العربية اعتبرت نفسها ، حررة للشعب المظهد ، وطاملة رسالته  
 إلا - " إليه فى آن معا ( ٣٣٧ )

ومن كتابه أبى عبيدة لأهل حمص " أن أهل حمص ما الحوه على أن يؤمنهم على أنفسهم  
 وسور مد ينتهم وكمائستهم وأرجائهم ، واستثنى عليهم ربع كميستهم لمسجد ، واستثنى الخراج

( أى الجزية ) ٠٠٠ ( ٣٣٨ )

ومن كتابه أيضا لأهل يعليت " هذا كتاب أمنة ( لغتان بين فنان ) وأهل يعليت همومها ،  
 ونرمسها ، ونرمسها على : أنفسهم وأموالهم ، وكمائستهم ، ودورهم ، داخل المدينة وخارجها ، وعلى -

أرجائهم ٠٠٠ ( ٣٣٩ )

ومن عهد الخليفة عمر بن الخطاب لأهل القدس أن " أعطاهم الأمان لأنفسهم ، وأموالهم ، وكنائسهم ، وصلبانهم ، وستيمها وبريئها ، وسائر ملتها ، أن لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ، ولا ينتقص منها ، ولا من حيزها ، ولا من صليبهم ، ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم ، ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود " (٣٤٠) وقد اشترط " صفر نيوس " بطرك أورشليم أن يضع هذه المعاهدة مباشرة مع خليفة المسلمين بالقدس ، وقد أطلق على هذه المعاهدة اسم " المعاهدة العمرية " لأن الخليفة عمر تعهد فيها للمسيحيين باحترام جميع حقوقهم المشروعة ، وترك الحرية لهم في ممارسة شعائرهم الدينية وببشارة أعمالهم الدينية (٣٤١) ولما كانت هذه المعاهدة لجميع المسيحيين القاطنين في الأراضي المقدسة ، فقد استطاع القبط في مصر ، ( والمسيحيون في جميع العالم ) أن يداوموا على تأدية شعائرهم الدينية ، ورعاية مقدساتهم ، والقيام بالحج في مواعيده ، ومن ثم استمرت الصلة بينهم وبين الأراضي المقدسة قائمة ، بل إنها توثقت على مر الزمن (٣٤٢)

— ومن كتاب النعمان بن مقرن لأهالي " ماه بهرزدان " : " هذا ما أعطى النعمان بن مقرن أهل " ماه بهرزدان " أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم ، لا يغيرون من ملة ، ولا يحال بينهم وبين شرائعهم ، ولهم النعمة إذا ما أدوا الجزية في كل سنة إلى من وليهم " (٣٤٣)

— ومن كتاب حبيب بن مسلمة لنصارى أهل ديبيل وجوسها ويهودها شاهد هم وغائبهم : " أنى أمنتكم على أنفسكم وأموالكم وكنائسكم وبيعكم وسور مدينتكم ، فأنتم آمنون ، وعلينا الوفاء لكم بالعهد ما وفتيم وأدبتم الجزية والخراج ، شهد الله وكفى به شهيدا . . . " (٣٤٤) ومثله أيضا صلحه لأهل تغليس (٣٤٥)

— ومن كتاب عمرو بن العاص لأهل سبسطة ونابلس أن " أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم ومنزلهم وعلى أن الجزية على رقابهم والخراج على أرغصهم " (٣٤٦)

وفي مصر ، دارت المفاوضات بين الجانب العربي برئاسة " عبادة بن الصامت " والجانب المصري برئاسة " المقوقس عظيم القبط " ، أعلن فيها الجانب العربي عن المبررات الحقيقية لفرسية الجزية حين قال عبادة : " فان أبيهم إلا الجزية ، فأدوا إلينا الجزية عن يد

وانتم صاغرون . نعاملكم على شئ نرضى به نحن وأنتم في كل عام أبدا ما بقينا وبقيتهم ،  
ونقاتل عنكم من نأواكم ، وعرض لكم في شئ من أرضيكم ، ودماكم ، وأموالكم ، ونقسم  
بذلك عنكم إذا كنتم في ذمتنا ، وكان لكم به عهد علينا . وإن أبينهم ، فليبرئنا وبينكم  
إلا المحاكاة بالسيف حتى نموت عن آخرنا ، أو نصيب ما نريد منكم . هذا ديننا السدي  
ندين به . . . ( ٣٤٧ ) وتتردد مثل هذه الكلمات على لسان قائد الجيش " عمرو بن العاص " .  
وقد اجتمع باثنين من زعمائهما الدينين ( ٣٤٨ ) ، في محاولة للوصول إلى اتفاق سلام قبل  
المسركة الفاصلة . قال عمرو " فمن أجابنا ( إلى الإسلام ) فمثلنا ، ومن لم يجيبنا إليه  
عمرنا عليه الجزية وبذلنا له المنعة " ( ٣٤٩ ) ولم تجر هذه الكلمات على لسان الزعيمين  
العرييين من قبيل الاستهواء المخدرة أو الوعود البراقة ، وإنما قد التزم بها بالفعل عند  
التعاقد ، وصدر كتاب الأمان بالنصر التالي : " هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من  
الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم ولجسهم وجرهم ، لا بدخل عليهم شئ  
من ذلك ولا ينتقص . . . وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية إذا اجتمعوا على هذا الصلح " ( ٣٥٠ )  
من هذه العقود الثابتة تاريخيا ، نجد أن المبرر الحقيقي لفرغ حرية الجزية على  
غير المسلمين ، هو تأمينهم على أرواحهم وأموالهم وعقائدهم .

وحتى عندما نقرأ تصور اليهود الذى نسبت في عصر متأخر إلى الخليفة عمر بن الخطاب -  
دون سند تاريخي ثابت - والذى نظمها بعض الفقهاء أو غيرهم ، في محاولة لوضع نص - ساذج  
مثالية - بحسب تصورهم - لحقوق أهل الذمة والتزاماتهم ، وفي محاولة أخرى لتفسير بعض  
الظواهر التى عومل بها غير المسلمين في بعض أقطار الخلافة وفي بعض فترات الحكم الاسلامي ،  
نجد أن المحور الأساسى الذى تقوم عليه هذه النماذج ، إنما هو تأكيد التزام المسلمين  
بالمدافعة عن أهل الذمة ، وتحقيق منعتهم ، وضمان تأمينهم على أرواحهم وأموالهم -  
وعقائدهم في مقابل دفع الخراج والجزية .

فمن رسالة أوردها بعض المؤرخين المتأخرين ( ٣٥١ ) نجد هذا النص : " إنكم -  
لما قد منتم علينا ، سألناكم الأمان لأنفسنا وأهاليينا وأموالنا وأهل ملتنا على أن تؤدى الجزية  
ونحن صاغرون . . . " ويرد مثل هذا النص أيضا في الرسائل المنسوبة إلى النبي - ص - والى

وضمنها أهل الذمة أنفسهم لضمان هذه الحقوق ( ٣٥٢ ) .

ومن النموذج الذى وضعه الإمام الشافعى كمنهج لمذهبه فى القضاة النص الآتى :

• • • • • ولكم أن نمنعكم ممن أرادكم من مسلم أو غيره بظلم بما نمنع به أنفسنا وأموالنا ، ونحكم له فيه على ما جرى حكمنا عليه بما نحكم فيه بأموالنا • • • • • ( ٣٥٣ )

واستعراض هذه النصوص ، تنتهى إلى نهاية لا فكاك منها ، وهى أن الجزية فرضت على غير المسلمين - ليس كعقوبة على الكفر ، ولا فداء عن القتل أو الرق ، وليعربد لا عين الإقامتى دار الاسلام ، وليس عوضا عن التجنيد - إنما لسبب رئيس ، هو تأمينهم نفسى وأوطانهم ، وحماية أموالهم ومقدساتهم ورعاية أسرهم وذرياتهم ، تأميننا كاملا من أى اعتداء داخلى أو خارجى ، فلا يملك أحد أن يعتدى عليهم فى البر أو البحر أو الجو حاضرا أو غائبا ، فإذا لم يتمكن المسلمون من حمايتهم ومنعتهم ، فلا جزية عليهم ولا خراج حسمى يفى المسلمون بشرطهم • ( ٣٥٤ ) ويؤكد لنا ذلك ، بعض النصوص التى أوردناها أسفرا المسلمين ، والنثى تقر حق المعاهد بن فى أن يمتنعوا عن أداء الجزية والخراج إذا لم يتمكن المسلمون من حمايتهم نجترى منها :

١ - ذكرنا أن خالد بن الوليد كان قد كتب عهدا لأهل الناطف ( صلوا بن نسطونا وقومه ) قال لهم فيه : " إنى عاهدتكم على الجزية والمنة ، فإن منعناكم قلنا الجزية وإلا فلا • • • • • حتى نمنعكم ) •

٢ - كتابه لأهل الحيرة أيضا بهذا المعنى •

٣ - ورد ضمن كتاب حبيب بن مسلم لأهل تغلب ما نصه : • • • • • وإن عرض للمسلمين شغل عنكم فقهركم عدوكم ، فغير مأخوذ بن ذلك ( أى بالجزية ) ولا هوينا قاض عهدكم • • • • • ( ٣٥٥ )

٤ - وحدث أن صالح أبو عبيدة بن الجراح بعثر من الشام على الجزية فى مقابل المنعة ، ثم عجز عن منعهم ، فكتب إلى كل وال من خلفه على هذه المدن يأمره أن يرد على أهلها ما جئى منهم من الجزية والخراج ، وأن يقولوا لهم : " إنما ردونا عليكم أموالكم ، لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع ، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم ، وإننا لا نقدر على ذلك ، وقد ردونا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط ، وما كتبنا ببئنا وبينكم ، وإن نصرنا الله عليهم " فلما قالوا ذلك لهم ، وردوا عليهم الأموال التى جبوها منهم قالوا : ردكم الله علينا

ونصركم عليهم ، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئا ، وأخذوا كل شيء بقى لنا حتى لا يدعوا لنا شيئا . ( ٣٥٦ ) فلما هزم الله الكفرة وأظهر المسلمين ، فتحوا مدنهم وأدوا الخراج ( ٣٥٧ )

ويحفظ لنا التاريخ ، وثيقة إدارية ، صادرة في عهد متأخر من الخلافة الإسلامية ، بتعيين الأنبا عبد بشوع ، نقرأ فيها هذا النص :

" . . . والدولة ملتزمة في حقك ، وحق طائفتك ، بالحماية لك ولأهل ملتت ، فسي الانصر والأموال ، والحراسة الكاملة لكم بصلاح الأحوال ، واتباع العاد والمستمرة لكم فسي موارد موتاكم ، وحماية بيعكم ودياراتكم ، والعمل في ذلك على الشاكلة التي عمل بها الخلفاء . ابراشدون على من ولبكم ، ورعى بها الائمة السابقون - رموان الله عليهم - عهدكم ، ولكم . وأن يقتصر في استيفاء الجزية على تناولها من العقلاء الواجدين من رجالكم - دون النساء - ومن لم يبلغ الحلم من أطفالكم ، ويكون استيفاؤها مرة واحدة في السنة من غير عدول فسي قبيلها عن قضية الشرع الحنيف . ( ٣٥٨ )

وعلى أساس هذا المفهوم ، يمكن ان يطلق على الجزية - بحق - " ضريبة التامسين " او " ضريبة الحماية والامان " . لأننا نلاحظ أنه عندما كان رؤساء الجيوش ، والألوية ، والسرايا الإسلامية يبعثون إلى زعماء البلاد بندايات السلام مخيرين إياهم بين : الإسلام ، أو الجزية ، أو القتال ، كانوا دائما يهفون بأسماعهم وأفئدتهم إلى الاستجابة لدين الله . وعندما كان زعماء البلاد يرفضون الإسلام ، ويعلنون قبولهم للجزية - حتى ولو كانت الجيوش الإسلامية قد اكتسحت كل شيء - فان مجرد إعلان قبول الجزية ، كان يعنى - في نظام مصر المسلمين الكاثوليك فوراً عن أي عمل عسكري ، والعمل في الحال على بسط الحماية ، وتوفير كل وسائل الأمان لأهل تلك البلاد . وقد حدث هذا في مصر ، عندما اتفق المقوقر على الصلح اتفاقاً مدنياً ، ومع أن الصلح كان معلقاً على شرط قبول الإمبراطورية له ، فقد أوقف الجيش الإسلامي كل أعماله العسكرية ، وسط أمنه وأمانه على المصريين والرومانيين ، سواء كانوا محاربين أو غير محاربين ، إلى أن رفض الإمبراطور الإذعان للاتفاق . فعجب المقوقر من هذا الرفض

وقال : " ويحكم ! أما يرغب أحدكم أن يكون آمناً في دهره على نفسه وماله وولده بد ينارين  
 في السنة ! " وعادت الحرب سيرتها إلى أن تم الاتفاق النهائي على الأمان والحماية  
 مقابل الجزية ، فوقف المقوقس - غداة تسليم الاسكندرية - يخطب الشعب المكندري قائلاً :  
 " لقد ضمن الصلح للناس في الاسكندرية حياتهم وأمنهم على أموالهم ، وحفظ لهم  
 دينهم . . . . ( ٣٥٩ )

## المبحث الثامن

## تقسيم هذه النظريات

من خلال عرضنا للنظريات الباحثة عن مشروعية فرض الجزية ، لاحظنا :

أولا : أن النظريات الأربعة الأولى - وهي : نظرية الجزية بدلا عن الكفر ، ونظرية الجزية بدلا من الرق والعبودية ، والجزية فداء من القتل ، والجزية عوض عن الجلاء - تبدو وكأنها قامت على أساس تعصبى متشدد ، لأنها تحدثت عن الجزية كمن لأقضية جائزة ففسى حق أهل الذمة وهي الكفر ، والرق ، والقتل ، والجلاء ، إلا أنها قدمت الجزية كدواء شرعى عن هذه الأقضية الأربعة : فنددت بالكفر وتغاضت عنه بالجزية - ولوحت بالرق ثم قدمت له الجزية مخرجا ، وتحدثت عن القتل ، وأوجدت له الجزية فداء ، وهددت بالجلاء واستعوضته بالجزية وأهلا بالآخرين ومرحبا .

ثانيا : أن النظريتين الخامسة والسادسة ، قدمت مبررين معقولين للجزية ، ولكنهما لا يتصفان بالعمومية والشمول ، فهما النسبة لنظريتي الجزية بدل التجنيد ، والجزية بدل الزكاة ، وجدناهما ينخرمان فى حالات كثيرة وينتهيان إلى عدم التكافؤ بين المسلمين والذميين ففسى الأعياء العالمة - إذ يجتئحان إلى محاباة الذميين على حساب المسلمين .

ثالثا : بالرغم من القصور الذى شاب هذه النظريات الستة ، إلا أنها لحسن الحظ - لا تخرج عن الإطار العام للمشروعية الضريبية الإسلامية ، التى سبق أن وضعناها بأنفسنا - تحدد بثلاثة عناصر هى : العقد كأساس شرعى ، والمصالح المرسله ، والتضامن الإسلامى ، كأساسين اجتماعيين .

فالنظرية الأولى " الجزية بدل الكفر " تنتهى إلى تأمين معتقداتهم الدينية ، وغضمان حرية مزاوله الشعائر التعبدية لأهل الذمة . وهذا يدخل ضمن المصالح المرسله ، لأنه يعنى الدين وهو أحد الأصول الخمسة .

والنظرية الثانية : " الجزية فك من العبودية " تنتهى إلى نفع النباة لأنها تحمى أصلا آخر من الأصول الخمسة وهو النفس والذرية .

والنظرية الثالثة " الجزية بدل القتل " تنتهى إلى نفع الغاية بحماية النفس والذرية .

والنظرية الرابعة " الجزية بدلا عن الجلاء " تنتهى الى حماية أصل آخر وهو " الارض والدور والمال " .

والنظرية الخامسة " الجزية بدل التجنيد " تنتهى إلى حماية الأصول الخمسة ولكنها تفتقر الى عنصر التضامن الاسلامى بين المواطنين جميعا فى الذود عن هذه الأصول .  
والنظرية السادسة " الجزية بدل الزكاة " تستند الى نفع المشروعية للزكاة فى عناصرها الثلاثة ولكنها لا تتصف بالعمومية والشمول .

اما النظرية السابعة " الجزية مقابل التأمين " فانها تتميز بعموميتها لأنها تحمى الذى فى جميع حقوقه وحرياته وفى كل أصوله الخمسة : الدين والعقل والنفس والنسل والمال . ثم هى تربط بين المسلمين والمعاهد فى جميع الحقوق والالتزامات ( ٣٦٠ ) فتحقق العنصر الذى افتقدته النظريات الستة السابقة ، وهو عنصر التضامن الاسلامى .

رابعاً : النظريات الستة الأولى نادى بكل واحد منها أحد الفقهاء أو بعضهم ، أما النظرية الأخيرة فقد اجمع عليها الفقهاء دون استثناء ، فجميعهم بصف عقد الذمة بأنه عقد عصمة يعصم أهل الذمة فى معتقداتهم وأنفسهم وأموالهم وذريتهم .

خامساً : تلتقى نظرية " الجزية مقابل التأمين والحماية " مع النظرية العامة للمشروعية الضريبية ، من حيث أنها عقد تأمين عام ، أو عقد كفالة عامة . المؤمن عليه فيه هم أهل الذمة " والمؤمن لديه هو " الحكومة الإسلامية " و " قسط التأمين " هو : الجزية ، فإذا تعرض أحد هم لأذى ضرر أو خسارة أو كارثة ، عوضته الحكومة الإسلامية عما أصابه . وأصبح من حق المواطن المعاهد أن يرفع الدعوى ضد الحكومة الإسلامية إذا لم تعوضه عما أصابه استناداً الى عقد الذمة ، كما أن له أيضا الحق فى أن يرفع الدعوى ضد ها إذا لم تعسط المرافق العامة الكفاءة اللازمة لضمان تأمين حياته فى أصوله الخمسة : ابتداءً من الضرورات ونزولاً إلى الحاجيات والتحسينات .



## الباب الثالث

### المشروعية الإسلامية كأساس لنظام ضريبي موحد

وتنقسم الدراسة فيه الى فصلين :

#### ( الفصل الاول )

#### النظام الضريبي الاسلامي بين الثباتية والوحدة

وتتناول دراسة هذا الفصل خمسة مباحث

- البحث الاول : خصائص المشروعية الإسلامية ووحدة النظام الضريبي
- البحث الثاني : وحدة التكليف الضريبي للإسلامي
- البحث الثالث : وحدة المكلفين بالضريبة
- البحث الرابع : وحدة الأموال الخاضعة للضريبة
- البحث الخامس : وحدة التعريف بالزكاة والجزيرة

#### ( الفصل الثاني )

#### الهيكل العام للنظام الضريبي الاسلامي الموحد وتطبيقاته المعاصرة

وتتناول الدراسة أربعة مباحث

- البحث الاول : حكم الشريعة في تكليف الدمين بالزكاة .
- البحث الثاني : عدم جواز الجمع بين : الجزية ، والزكاة .
- البحث الثالث : الهيكل العام للنظام الضريبي الاسلامي الموحد .
- البحث الرابع : التطبيق المعاصر للنظام الضريبي الاسلامي الموحد .

## الفصل الأول

### الشريعة الإسلامية كأساس لنظام ضريبي موحد

#### المبحث الأول

#### خصائص المشروعية الإسلامية ، ووحدة النظام الضريبي

سبق تعريف " المشروعية " في المصطلح الحديث بأنها " سيادة القانون " ، وتطلق بالذات على خضوع الدولة للقانون . وتعريف المشروعية العليا بأنها : " سيادة القانون ، وتوافقه مع الغاية العليا التي ينشدها النظام " . وتعريف الشريعة بأنها : " المصدر الذي يستمد النظام منه أحكامه ، والمنهج الذي يسير الناس شئونهم " .

هذه التعاريف ، مختارة من تعاريف علماء القانون الوضعي ، أما في الإسلام ، فالأمر أكثر بساطة ، إذ أن مبدأ سيادة القانون ، لا يكفي لتحقيق المشروعية العليا . فقد يكون القانون ظاهرا ، وقد يكون غير متوافق مع ظروف المجتمع وطبيعته ، وقد يكون موضوعا لخدمة طائفة على حساب باقي السابقات ، لأنه من وضع البشر . ولذا ، يمكن تحديد المشروعية الإسلامية باصطلاح واحد ، وهو " حاكمية الله ، وحاكمية خطابه للمكلفين ، لتحقيق خير مافي الإنسان ، وخير مافي الدنيا والآخرة " ( إن الحكم الا لله ) ( ١ ) وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ) ( ٢ )

والأمر يختلف كذلك بالنسبة للشريعة ، فهي ليست مجرد منهج أو مصدر ، يستمد منه الناس والنظام أحكامهم ، وإنما تعني " الصراط المستقيم " الذي حدده الله لتحقيق مقاصد الشرع ( ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين يجهلون ) ( ٣ ) ( فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل: آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم ) ( ٤ )

وإذا كانت المشروعية الإسلامية العليا هي الغايات العليا التي حددها الخالق لعباده ، فإن الشريعة الإسلامية هي الطريق المستقيم لتحقيق هذه الغاية . وعليـس أساس هذا الفهم يقول الدكتور علي جريشه في رسالته " المشروعية الإسلامية العليا "

أنه يوجد بين الشرعية والشرعية ، جناح كامل لفظاً ومعنى . ( ٥ )

وعليه ، فإن خصائص المشروعية الإسلامية ، هي بذاتها خصائص الشرعية .

والشرعية ، والمشروعية تتميز بخصائص أربعة هي : الثبات ، والمرونة ، والمسئول ، والعسَل .

### أولاً : الثبات

عل ثبات التشريع ، حلم الإنسانية ، منذ اكتشف الإنسان حاسته السياسية حتى الآن . لأن هذا الثبات ، يضمن لها استقرار النظم والمعاملات ، ويوفر لها الأمن ، والثقة ، والاطمئنان ، في مختلف أوجه النشاط الإنساني . ولذا نادى فقهاء القانون الدستوري " ببدأ جمود الدساتير " - وجوداً مطلقاً أو جموداً نسبياً - واقترحوا لهذا الجمود العديد من الضمانات الشرعية ، كالنص في بعض مواد الدستور على : عدم قابليتها للإلغاء أو التعديل ، واشتراط الإجماع أو أغلبية معينة للمطالبة بتمديد لها أو حذفها ، أو اشتراط عدم التعديل لفترة معينة ، أو بشروط وأجراءات خاصة . ( ٦ )

غير أن مبدأ جمود الدساتير قد انهار ، أمام تطور الفكر الاجتماعي الحديث ، كما تهاوى أمام الثورات والانقلابات العسكرية ، وأمام الفكر الذي بنادى بوجود مشروعية عليا ، فـ فوق النصوص الدستورية ، متعللة فيما استقر في ضمير الأمة ، من قيم ومثل عليا ، تعلو فوق كل نص ، وتبقى رغم كل تعديل ، سنداً للدفع بعدم شرعية كل نص يخالفها . وعلى العموم ، ففسان الشرعية الوضعية ، أصبحت رهينة التغيير الذي تأتي به إرادة الأمة . ( ٧ )

وببدأ جمود الدساتير ، معمول به في الدول العريقة ، التي لا تنص قواعد دستورها الدستورية ، وتقديسها ، كبريطانيا ، حيث ما زال " للمجنا كارتا " الصادر في أوائل القرن الثالث عشر ( سنة ١٢١٥ ) قداسته حتى الآن ، والولايات المتحدة الأمريكية ، التي ما زال دستورهما الصادر في القرن الثامن عشر - محمولاً - إلى الآن ، ولم تتناول سوى تعديلات محدودة العدد . ( ٨ )

ويتجلى ثبات الشريعة الإسلامية ، في حفظ مصدرها الأساسيين : القرآن والسنة .  
وهذا الثبات كما يقول الدكتور على جريشه (٩) - أمر قدرى ، لأن الله تعالى تعهد بحفظه ( إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ) (١٠) وهو أمر طبيعى لكمال التشريع ( اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام ديناً ) (١١) وهو أمر منطقي ، لأن التعديل ، لا يملكه إلا السلطة المصدرة للتشريع ، أو سلطة أعلى منها ، ولما كانت الرسالة الإسلامية آخر الرسالات ، فلا مجال بعد ذلك للتعديل ( وتمت كلمات ربه صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) (١٢)

ويخلو للبعض ، أن يصف الشريعة الإسلامية بالجمود ، الذى يتعارض مع التطور المستمر فى أحوال الناس ، وتقدم المدنية . ويرى على هذا القول يرد بين :  
الاول : أنه ليس صحيحا أن تطور الحضارة يستدعى عدم ثبات الشريعة والشريعة . لأن الخالق - جل شأنه - وضع التشريع الاسلامى ، على درجة تغطى أعلى مراحل التطور الحضارى للبشر . كما أن التطور الحضارى للبشر ، لم يعد يعنى - فى نشر هؤلاء - إلا التطور المادى ، أما مستوى التطور التشريعى ، فلم يحرز من التقدم درجة تجعله فى منزلة الشريعة الإسلامية . وقد شهد بذلك ، الكثير من علماءهم المتجردين ، كما شهدت بسببه المؤتمرات الدولية للقانون .

- الثانى : أن ثبات الشريعة والشريعة ، فى الإسلام ، ينحصر فى الأصول ، ودون الفروع وفى الثوابت دون وسائل التنفيذ . ويترتب على ثبات الأصول والثوابت ، قيام رأى عام إسلامى موحد تستقر معه كل الأوجاع ، والمراكز القانونية ، وفى ظل هذا الرأى العام الموحد - لا تتأخر معنا الداربات ، فلا تأثيرية سياسية ، وأخرى اقتصادية ، وثالثة ضريبية ، وهكذا . ولكن : مشروعية نظامية واحدة ، لا تتأرجح بين معيار مدنى ، وآخر إدارى ، وثالث تجارى . والمثل لا تعرف حدودا جامدة بين التنفيذ الإدارى ، وبين التنفيذ القضائى ، ولا تعرف تفرقة بين الديون المدنية ، والديون الإدارية ، فكلها حقوق للخير واجبة الأداء ، فمسدر البشر والطائفة .

وشاء التشريع الضريبي ، هو يعينه ما يخلق عليه علماء المالية المحدثون اسم :  
 " قاعدة اليقين " . ومضمون هذه القاعدة ، أن الضريبة ، يجب أن تكون معلومة ومحددة  
 للمدعي ، بصورة يقينية ، لا غموض فيها ولا إبهام ، بحيث يستطيع المداخيل بأحكام  
 الضريبة ، أن يقف على جميع أحكامها ، ومن ثم يستطيع الدفاع عن حقوقه ، ضد أي تعسف ،  
 أو سوء استعمال للسلطة . ( ١٣ )

وقد أعطى آدم سميث لهذه القاعدة من الأهمية ، ما دفعه للقول ، بأن انعدام  
 العدالة في الضريبة - مهما كان جسما - أهون شرا من انعدام اليقين فيها - مهما  
 كان ضئيلا . ( ١٤ )

ولقد كانت هذه القاعدة - في العصور الخائرة - جديرة بالمقام الأول - حيث لم  
 يكن لمشيئة السلطان ، في فرض الضرائب وجبايتها ، حدود تقف عندها . أما الآن ، فكل  
 ما يتصل بالضريبة ، أصبح محددًا بقانون يعلن للكافة ، تحوطه العديد من الضمانات . ( ١٥ )  
 ولذا ، يرى " باستيل " في " اليقين " معنى آخر هو : " الثبات " . ويرى أن هذا  
 المعنى ، لا يقل شأنًا عن المعنى الأول . فالتغيرات المتعاقبة في نظام الضرائب ، بتولد  
 عنها الاضطراب في البنيان الاقتصادي ، لأن الترتيبات التي تعمل للمستقبل ، وفقا للحالة  
 الراهنة ، يهدمها التغيير المباغت . وهذا ما يفسر لنا ، مقاومة رجال الأعمال لأي تغيير  
 في التعريفات الجمركية ، حتى ولو كانت لصالحهم . ( ١٦ )

على أن الثبات ، أصبح أكثر أهمية ، بالنسبة للضرائب التي استقرت منذ زمن طويل ،  
 كضريبة الأرض في فرنسا ، والضرائب البلدية في إنجلترا ، لأنه بحكم هذا الاستقرار - واعتماد  
 عليه - أبرمت عقود بين الأفراد لمدد طويلة . ولا شك أن التغيير المباغت فيها ، يهدم  
 الطمأنينة ، الواجب الحرص عليها في المعاملات المدنية . كما أن ثبات أحكام الضريبة ،  
 ينتهي إلى أن يتعود الممول على دفعها ، دون إحساس بوطأتها ، وتصبح الضريبة بالنسبة  
 له ، كنفقة من نفقاته . وقد قيل : " أن الضريبة القديمة ، كأنها لازمة " . ( ١٧ )

وعندما نفقش عن مدى فعالية هذه القاعدة ، في النظام الضريبي الإسلامي ، نجد

أنه لا يوجد تشريع ضريبي ، وصل في درجة ثباته ، إلى الدرجة التي وصلت إليها الشريعة الإسلامية . فالزكاة ، حددت أوعيتها ، وأسعارها ، ومواعيد جبايتها ، منذ عهد النبي - ص - تحديدًا لا لبس فيه ولا غموض ، واستقرت أحكامها الكلية ، في الفقه الإسلامي ، وفي وجدات المكلفين ، استقرارًا لم يزعه أي تشريع وضعي فرض عليهم ، من هنا أو هناك .

وعلى أساس هذه القاعدة ، فإن نقلها من مجال الزكاة ، إلى مجال الجزية ، أصبح ضروريًا ، بل حتميًا ، لضمان كل أسباب الاستقرار والاستمرار لجميع المكلفين : مسلمين وغير مسلمين . مما يتحتم معه توحيد النظام .

### ثانيًا : المرونة

على الرغم من أن الشريعة الإسلامية ، تتصف بالثبات ، في الأصول والكلبات ، إلا أنها تنصف - في ذات الوقت - بالمرونة في الفروع والجزئيات . بمعنى أن الشريعة الإسلامية ، تجمع بين خاصتي : الثبات والمرونة ، الثبات في الأحكام ، والمرونة في اللوائح الإجرائية .

وهي تجمع بين هاتين الخاصيتين ، في تناقض فريد ، يساير الفطرة البشرية . ولذا ، نجد أن الأحكام المتعلقة بالضرورات ثابتة ، لأن الضرورات أمور يتساوى فيها البشر ، أو يتقاربون ، وإن اختلف الزمان والمكان . والأحكام المتعلقة بالحاجيات ، تنجح إلى الثبات أكثر مما تنجح للمرونة ، لأنها احتياجات أصلية أزلية ، ولا تبدل ولا تتغير ، إلا في كيفياتها ومقاديرها ، وما يرد عليها من السرعة والبطء ، والشدّة واللين ، والكثرة والقلّة ، والكسب والكيف ، ونحو ذلك . أما أحكام التحسينات ، فهي أمور تختلف فيها الناس ، ومن ثم فهي أمور متغيرة ، مرنة ، يتناولها الفقه الإسلامي بما يتوافق مع الزمان والمكان . ( ١٨ )

ومن هنا يجب أن نفرق بين أمرين :

الأول : اعتبار الدليل الثابت بنص قطعي ، فهذا لا سبيل إلى تطويره .

الثاني : اعتبار الملاحظات ، أو المصالح المرتبطة به . وهذه ينظر إليها بعين الزمان وظروفه . ( ١٩ )

وقد حدد القرآن والسنة ، إطار الثبات في الأصول والكليات . ثم أذننا للبشر بإطار من العروة ، يعملون فيه اجتهاداتهم وتقريرعاتهم ، لتتوافق مع ظروف كل عصر . ( واطيعوا الله واطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) ( ٢٠ ) ( ولوردوه إلى الرسول ، وأولى الأمر منهم ، لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) ( ٢١ )

ولا شك أن : ثبات المشروعية الإسلامية العليا ، هو الذي يسر لها الجمع بين خاصتي : ثبات التشريع ومرونته في وقت واحد . بخلاف التشريعات الوضعية ، التي تتغير بين الحين والآخر ، في كلياتها وجزئياتها ، في قوانينها ولوائحها ، بسبب تغير أهداف الجماعة . ومن ثم ، ينظر إلى خاصتي : الثبات والعروة ، في هذه التشريعات ، من خلال معيار زمني ، وليس من خلال معيار موضوعي ، حيث تستقر كل من المشروعية والتشريع في الزمن القصير ، وينتهي كل منهما مرة أخرى إلى الثبات والجمود . أما في الشريعة الإسلامية ، فخاصتي : الثبات والعروة ، أمران متعلقان بالموضوع ذاته ، على طول مراحل التاريخ ، فدائرة معينة من التشريع لا تتغير مع الزمن ، ودائرة أخرى تخضع للتفسير بتغير الزمن . وفي مجال المشروعية الشرعية الإسلامية ، نجد دائرة ثابتة ، خاصة بالفريضة الإجبارية على المسلمين ، مثلة في : الزكاة . ودائرة أخرى مرنة لغرض ضرائب العفو على الباب المفتوح . وبالمثل ، نجد دائرة ثابتة ، خاصة بالفريضة الإجبارية على الذميين - المفروض تعادلها - مع دائرة الزكاة الثابتة - تحت اسم الجزية . ودائرة أخرى مرنة لغرض ضرائب العفو على نسي الباب المفتوح .

وتعمل كل من الخاصتين لتحديد مجال كل من الضريبة والرسم .

فالضريبة تقرر في الإسلام إجباراً ، بهدف الحصول على هذا المورد بذاته . أما الرسم فليس المقصود به ذات الحصيلة أو المورد ، إنما يفرض لأمر تنظيمي ، أي لتنظيم مرفق معين بذاته . فإذا انتظم المرفق ، دون حاجة لفرض الرسم ، لم تكن هناك حاجة لفرضه . وسند ذلك ، ما روي من أن الناس أكثروا من مناجاة الرسول - ع - بما يريدون ، حتى أزعجوه وأبرموا . فأراد الله أن يكفوا عن ذلك ، فنزل التوجيه الكريم : بأن من يريد مناجاة الرسول ، فعليه أن يقدم قبل مناجاته صدقة ( بأبيها الذين آمنوا ، وإذا ناجيتم الرسول

فقدوا بين يدي نجواكم صدقة . ( ٢٢ ) فلما نزلت الآية ، دعا الرسول - ص - على بن -  
أبي طالب ، واستشاره في الأمر ، قائلا : ( ما قولك في دينار ؟ ) فقال علي : " لا يطيقونه " .  
قال النبي - ص - ( كم ؟ ) قال علي : " حبة أو شعيرة " قال النبي : ( إنك لزهيد ) .  
فلما رأى الناس ذلك ، اشتد عليهم ، فارتدعوا وكفوا ، أما الفقير فلم يحسرتة ، وأما النبي  
فلما حسنته . ( ٢٣ )

والجزية في الإسلام أمر ثابت ، أما مسألة تحديد المكلف بأدائها فأمر يدخل في -  
الدائرة المرننة ، وإن قد تفرض الضريبة على كل ذكر حالم ، وقد تفرض على كل ذي مال - ولو كان  
طفلا أو صبيا ، وقد تفرض على المرأة ، وتجزئ الشريعة فرضها على كل بيت أو أسرة ، كما  
تجزئ فرضها على كل فرد ، وقد تفرض الضريبة على رأس المال ، أو على الدخل أو كليهما ،  
إلى غير ذلك من التفاصيل والفروع .

وإن كان الإسلام قد حدد إطارا ثابتا للضرائب الباشرة كالزكاة المفروضة على -  
المسلمين ، بالأقل في عدد من الأوعية ، كزكاة الزروع والثمار ، وزكاة النقدين ، وزكاة  
الأنعام ، وزكاة التجارة ، إلا أنه ترك الباب مفتوحا أمام شرائح أخرى من الثروة والدخل  
بالقياس على هذه الأوعية ، كالزكاة على العقارات المبنية ، وعلى الأسهم والسندات ، وعلى  
كسب العمل والمهن غير التجارة .

وفي دائرة التشريع الثابت ، يكفي الإسلام بالتفرقة بين : الضرائب الباشرة ، والضرائب  
غير الباشرة ، ومجال كل منهما . فيفرض الأولى على المال النامي - أو القابل للنماء -  
سواء كان رأس مال أو دخل ، ويفرض الثانية على بعض الأفعال ، فكان من الضرائب غير -  
الباشرة : الخمس في الزكاز ، ويماثلها في النظم المعاصرة ، الضريبة على الانتاج ، وكان  
منها أيضا العشور ، ويقابلها في النظم المعاصرة ، الضرائب الجمركية ، التي أسند البعض  
مشروعيتها إلى الكتاب والسنة . ( ٢٤ ) فقالوا في تفسير ( خذ العفو وأمر بالعرف ) ( ٢٥ )  
أن الرسول - ص - أمر بإقرار ما كان قائما بينهم ، من أعراف حسنة ، ومنها العشور . كما  
استدلوا عليها أيضا بما ورد ضمن كتاب الرسول - ص - إلى أبي العلاء الحضرمي ، عاملا -  
عند المنذر بن ساوى بالبحرين ، إن قال ( إنني قد بعثت إلى المنذر بن ساوى ، من يقبض



منه ما اجتمع عنده من الجزية ، فعجله بها • وابتعثها ما اجتمع عندك من الصدقة والعشور • ( ٢٦ ) يؤكد ما روى عن عمر بن الخطاب لأنس بن مالك حين بعثه على العشور ، فنفر منها ، فقال له : " قلدتك ما قلدني رسول الله - ص - قلدني أمور العشر ، وأمرني أن آخذ من المسلم ربع العشر ، ومن الذي نصف العشر ، ومن الحي العشر " • ثم ترك الإسلام الباب مفتوحا ، أمام ما يستجد من الضرائب غير المباشرة لصالح الجماعة •

وهكذا يحدد الكتاب والسنة ، الإطار الثابت للضرائب الشرعية ، ويترك الباب مفتوحا أمام الاجتهاد والاستبطاء ، على أساس موضوعي واضح • وكانت هذه التفرقة : بين الضرائب المباشرة وغير المباشرة ، هي مفتاح أهم المعايير ، التي ابتكرها الفن المالي الحديث لتحديد نطاق كل منهما • فنظروا الى ما يتمتع به الوعاء الضريبي من ثبات واستقرار ، أو من دوام نسبي ، في الدخول والثروات ، واعتبروه ضريبة مباشرة • واعتبروا الضرائب غير المباشرة ، هي التي تفرض على : وقائع ، أو تصرفات عارضة ، كعمليات تصدير السلع ، أو استيرادها ، وعمليات التداول ، ونقل الملكية ، لأنها مجرد وقائع عرضية ، لا تتصف بالثبات والاستقرار • ( ٢٧ )

من هذا العرض ، يتضح لنا ، أن الشريعة الإسلامية ، لم تخضع الدمين لضرائب محددة بذاتها ، إذ اكتفت بفرضية هذه الضريبة عليهم ، ضمن الدائرة الثابتة • أما كسل ما يتعلق بالشريعة من تفصيلات أخرى ، فتركته للدائرة المرنة • ومن هنا كان اختلاف الضريبة من بلد الى بلد • ومن إقليم الى إقليم ، بحسب الظروف البيئية لكل منها • وجاءت السنة النبوية الشريفة في إطار هذه المرونة • أما بالنسبة للزكاة ، فقد اختلف الأمر ، حيث دخلت في دائرة التشريع الثابت ، من حيث الوعاء ، والسعر ، وأسلوب التقدير • ومن هنا ، أجاز التشريع الاسلامي ، إمكان قياس الجزية على الزكاة ، في هذه التفصيلات والتفريعات ، تحقيقا لقاعدة العدالة والمساواة • بحيث أجاز نقل الإطار المرن ، كله أو بعضه ، إلى الدائرة الثابتة ، وليس العكس • كما فعل النبي - ص - عند فرض الجزية على أهل دومة الجندل ، وفرض العشر على الأطباء الزراعية باليمن • واقتدى به الخلفاء الراشدون - فسى ذلك ، بعد ذلك •

وهكذا تعطينا خاصية ثبات الشريعة ومرونتها مفتاحاً لفكر جديد يقوم على توحيد النظام الضريبي الاسلامى .

فإذا قارنا ذلك بالتشريعات الوضعية الحديثة ، وأخذنا مثلاً التشريع الفرنسى ، لوجدنا أن الشارع الفرنسى قد حرص منذ ثورة ١٧٨٩ م ، على تسويد القانون تسويداً مطلقاً فى شئون الضرائب ، إلى حد أنه كان ينكر على السلطة التنفيذية ، أى وظيفة فى هذا الشأن . وحرصاً منه على مبدأ مشروعية الضريبة ، كان ينكر على هذه السلطة ، حتى مجرد تفسير القانون عند تطبيقه . وراحت الجمعية التأسيسية ، نفسها ، تصنع التعديلات التنفيذية لقانون : الضريبة العقارية سنة ١٧٩٠ م . وذلك رغبة من رجال الثورة ، فى الحفاظ على المشروعية الضريبية المستندة الى : " العقد المالى " ، وفكرة " الملكية حق " ( ٢٨ )

فلما أفسح المجال ، فى فرنسا ، إلى نظرية : " التضامن الاجتماعى " وفكرة : " الملكية وظيفة " ، ضعف مبدأ " الشرعية " فى الميدان الضريبي . ولم تعد فكرة الملكية حسيق ، تقوى على القول بأن الدولة ، نشأت لحماية الملكية ، وبالتالى ، لم تعد تتمسك بالسيادة القانونية ، فى أمر من أمور الضرائب ، ومعنى آخر ، لم تعد تتمسك بجمود التشريع وثباته فى شئون الضرائب . ولقد كان من جراء ذلك ، ونزولاً على حكم الضرورات المعطية - بالإنعاف إلى عجز البرلمانات الفرنسية ، بعد الحرب العالمية الأولى ، عن ملاحقة - - - - - الإصلاحات الضريبية المنشودة ، طبقاً لفكرة " الملكية وظيفة " - أن لجأ البرلمان الفرنسى ، فى مناسبات عدة ، إلى تفويض سلطاته للحكومة ، بحقضى ما أطلق عليه اسم " قوانين التأهيل " أو السلطات المعلقة " دون ما حاجة إلى استصدار تصديق تشريعى لاحق . ومنذ صدور قانون الإصلاح الضريبي فى يوليو سنة ١٩٣٤ م ، أخذت السلطة الملاحية ، تنبسط شيئاً فشيئاً فى شئون الضرائب ، على حساب المشروعية الضريبية . ( ٢٩ )

وقد اقتضى التشريع الضريبي المصرى ، آثار هذا التغيير ، فأخذت السلطة التشريعية ، تتنازل - ولو بقدر يسير - عن بعض اختصاصاتها ، فى شئون الضرائب ، للسلطة التنفيذية .

وهكذا ، أدركت التشريعات الوضعية الحديثة ، عدم جدوى ثبات تشريعاتهم — الضريبية ، بسبب عدم ثبات المشروعية الضريبية ذاتها . فأخذت تسمح بدائرة ضيقة من المرونة ، بجوار دائرة الثبات ، ولكن هيبات أن تدرك درجة الكمال في التشريع الضريبي الإسلامي ، مادامت مرمية في أحضان التاريخ ، مستسلمة لتجارب الزمن . بل مازالت التشريعات الوضعية الحديثة ، مترددة في شأن الأخذ بهذا الاتجاه .

والذي اعتظه المشرع الخالق الحكيم منذ البداية ، في تدرج التشريع من التعميم إلى التفصيل ، هو الذي تنادى به الآن " مدرسة ثبنا النورماتيفه " أو النظامية . ( ٣٠ )  
ويقابل قاعدة المرونة في الشريعة الإسلامية ، ما أطلق عليه آدم سميث اسم " قاعدة الملاءمة " في دستور الضرائب الحديثة .

ولا يقتصر مبدأ الملاءمة ، على فكرة مناسبة الجباية لمواعيد الحصول على الدخل — كما هو متداول في كتب المالية العامة — ولكن تتمعدها إلى فكرة ملاءمة الضريبة لأحسوال المكلفين ، وإلى قدرة الجهاز الإداري للدولة ، كما أوضحها " فاجنر " في دستور الضرائب الذي وضعه ، بل إنه عرض لمبدأ المرونة صراحة ، ضمن دستوره ، والذي يقتضاه تستطيع الدولة ، أن تزيد من حصيلة ضرائبها ، أو تنقص منها ، دون جهد كبير ، أو تغيير في النظام المالي نفسه — بل إن " باستيل " — وهو بصدد وضع دستوره للضرائب — أعطى أهمية خاصة لقاعدة المرونة ، فالدولة التي تسمح ضرائبها بالبسط أو القبض ، حسب مقتضيات الإنفاق الحكومي ، كثرة أو قلة ، لا تتعرض مالبثها للاضطراب المستمر . ( ٣١ )

### ثالثاً : الشـمـول

وهذا الشمول ، تنفرد به الشريعة الإسلامية ، عن باقي الشرائع الأخرى ، لأنها تطرح مظلتها على جميع المراكز القانونية ، وعلى جميع الأوضاع ، سواء كانت : اقتصادية ، أو سياسية ، أو إدارية ، الخ . . . .

فهي تصدر أحكامها للفرد ، وللأسرة ، وللعامة ، وللدولة ، بل للمجتمع الإنساني كله . وهي ترعى حقوق الأفراد ، وواجباتهم ، في مختلف مراحل حياتهم ، فهي شريعة — الإنسان وهو جنين ، وطفل ، وصبي ، وشاب ، ثم شيخ ، حتى يتوفاه الله .

وهي ترى ذمته المالية في حياته ، وبعد انتقالها للغير بعد وفاته .

وهي شريعة كل الداخلين في الدعوة الإسلامية ، مسلمين وغير مسلمين ، معاهدين ومستأمنين . ومن هنا نشجب أى اتجاه ثنائى نحو ثنائية التقنين الضريبى ، فى الفقه القديم ، أو الحديث .

وهي شريعة الناس على اختلاف مراكزهم ومستوياتهم ، لا تعرف التمييز ، أو الامتيازات ، وتعلوا فوق كل تجزئة ، أو استثناء . فهي لا تعرف قانونا للبيتر ، وآخر للملوك ، كما لا تعرف قانونا للسادة ، وآخر للعبيد ، ثم هي - من باب أولى - لا تعرف قانونا للأقلية وأخر للأغلبية .

وليس في الشريعة الإسلامية فرد فوق مستوى التكليف ، حتى ولو كان الإمام الأعظم - نفسه . فصاحب السلطان مطالب بالزكاة والصدقات ، أسوة برسول الله - ص -

- عن أبى سعيد : أن ناسا من الأنصار ، سألوا رسول الله - ص - فأعطاهم - ثم سألوه فأعطاهم ، ثم سألوه فأعطاهم حتى نفذ ما عنده من مال ، ثم قال : ( ما يكون عندي من خير ، فلن أخبره عنكم ، ومن يستعفف يعفه الله . . . )

- وعن حكيم بن حزام : سألت رسول الله - ص - فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم قال : ( يا حكيم ، إن هذا المال خضرة حلوة ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه بإشراف نفس ، لم يبارك له فيه ، كالذى يأكل ولا يشبع ، والبدعليا خير من البدع المنفلى . ) كما روى أن عائشة كانت تدفع زكاتها إلى السلطان . ( ٣٢ )

وهكذا تتأبى الشريعة الإسلامية ، على التجزئة ، كما تتأبى على التمايز ، والمكانية . يقول " تروتا باس " : أن عمومية القانون ، تؤدي إلى عمومية الضريبة ، لأن عمومية الضريبة ، هي نتيجة منطقية لشرعية الضريبة . ( ٣٣ )

ويقصد بعمومية الضريبة ، أنها يجب أن تصيب كل الأموال ، وكل الأشخاص ، فلا يعفى منها شخص أو مال ، يستثنى بحماية الدولة وتأمينها ، كما حدث في التشريع القديم بالعبودية للأشراف والنبلاء ورجال الدين ، بل وكما حدث في بلادنا بالنسبة لأصحاب الامتيازات الأجنبية .

وفى الإسلام ، يلتقى مبدأ شئون الشريعة ، مع مبدأ عمومية الضريبة بهذا المفهوم .  
ومن هنا ، حق الفاجر ، أن ينظر لمبدأ عمومية الضريبة نظرة أخلاقية ، فيعطى للأهمية ،  
ضمن الدستور الذى رآه . ( ٣٤ )

ويمضى لنا مبدأ عمومية الشريعة ، مفتاحا آخر للفكر الذى ينادى بتوحيد النظام .

### رابطا : العدالة

وتبلغ قيمة العدل فى الشريعة الإسلامية ، درجة تجعله مقرونا بالتوحيد . فإله مسئول  
شريعته بصفها بصفة من صفاته ، وهى " العدل " ( وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا ) ( ٣٥ ) وإن  
كان لكل شريعة شعار ، فإن شعار الإسلام هو : العدل ، فى التشريع ، وفى التنفيذ .  
وتتروى نصوص التنزيل وأثره لتحقيق هذا الشعار : ( إن الله بأمر بالعدل والإحسان وإيتسا  
ذى القربى ) ( ٣٦ ) . ( فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى ، فيضلك عن سبيل الله ) ( ٣٧ )  
( وإذا حكمت فاحكم بينهم بالقسط ) ( ٣٨ ) ( وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ) ( ٣٩ )  
والعدل فى الإسلام يتميز بالوحدة والتجرد ، فلا يتحامل ضد فئة منها كان شأنها .  
( يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ، ولو على أنفسكم ، أو الوالدين  
والأقربين ) ( ٤٠ ) ( ولا يجرمكم ثمنان قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ) ( ٤١ )  
( إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيما ) ( ٤٢ )  
وكما أمر الله بالحق والعدل ، فقد حرم الظلم . وفى الحديث القدس : ( إن من حرم  
الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا . )

والسكوت على الظلم ظلم : ( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ) ( ٤٣ ) ( ولا  
تركوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ) ( ٤٤ ) وفى الحديث الشريف : ( إن الناس إذا رأوا  
الظالم ، فلم يأخذوا على يديه ، أوشك الله أن يعذبهم بعذاب من عنده . )

ويصترف " ترميتون " ( ٤٤ ) مكررا بعدالة الضرائب الإسلامية ، وعدالة الموائج والتعلمات  
المنفذة لها ، وحرر الإدارة المالية على إنفاذ هذه العالة فيقول : " كانت معاملة المسيحيين  
تنطوى - فى بعض الأحيان - على ما يشير إلى مساواتهم التامة بالمسلمين فى كافة الحقوق ،

وبستدل على هذا الرأي بما جاء في الأمر الوارد بإحدى أوراق البردى اليونانية ، المحفوظة بالمتحف البريطاني ، وعلى الرغم من فساد قسم من هذه الورقة ، فقد جاء بالباقي :

” خوافا من الله ، وحفظا للعدالة والحد في توزيع القدر المفروض عليهم . . . ورتب

نا الحرا بعاونه أربعة من البارزين في كورتك لمساعدتهم في جمع الضريبة ، فإذا فرغوا من ذلك فابعدت إلينا بمكلفة شاملة للتفاصيل المتعلقة بالمبلغ المطلوب من كل واحد منهم ،

مبيننا في هذه المكلفة ، أسماء الأشخاص الذين جمعت منهم هذه الجزية المقررة ومكان إقامتهم ، ولا تجعلنا نعلم أنك قد خدمت ( جاملت ) أهل كورتك بأى صورة من الصور

في مسألة الضريبة التي كلفت بها ، أو أنك حابيت أو ظلمت أحدا ما في جمعها ، لأننا نعرف أن الأشخاص المكلفين بدفعها لابد وألا يطيعوا بعض أوامرنا ، فإذا وجدت أنهم

قد غامطوا أحدا ما بيلين زائد ، نتيجة مطالباتهم بإياه ، أو أثقلوا عليه غاية الأثقال لكراهيتهم لإياه ، فأننا سنقتصر منهم في أشخاصهم وأماكنهم تنفيذنا للشرع ، ومن ثم أنذرهم وحذرهم ،

وأخبرهم ألا يرهقوا عاملا ، وألا يحملوه ما لا يطيق ، حتى ولو كان بعيدا عنهم ، أو ليسر من زمرتهم في جمع الضريبة . ولكن تجب معاملتنا الجميع بالعدل ، وأخذ الشيء من كل منهم

بقدر طاقتهم . ومرتجاة هذه الضريبة ، بأن يبدأوا باتفاق مدون ، يثبتون فيه أنه : إذا ثبت بعد التحصيل — أنهم كلفوا أحدا فوق قدرته ، وخففوا عن آخر تماما ، فإنهم يتحملون

جميعا سد النقصان بينهم بالتساوي ، وسيكون عرضة — إلى جانب ذلك — للعقاب الشديد ، جزاء على عدم انصياعهم لأمرنا ، ويجب أن يرسل الاتفاق إلينا برفقه المكلفة المشتمة على

ما قرر على كل شخص . ”

وقد تحدث علماء المالية العامة كثيرا ، عن قاعدة العدالة ، كمبدأ أساس في دستور

الزرائع الذي ناقشوه . فقالوا : لأنه يجب أن يكون عبء الضرائب واحدا بالنسبة لجميع الممولين ، حتى يتساووا في جميع أعباء النفقات العامة . غير أن المساواة المنشودة ، اختلفوا

حولها ، بين قائل : بالمساواة في الأنصبة ، بمعنى المساواة الحسابية ، أو النسبية ، وبين قائل : بالمساواة في التضحية . كما اختلفوا حولها ، بين قائل : بحسب الكفاية الأدنى ،

وقائل : بحسب الكفاية المناسب . وهكذا . . . ( ٤٥ )

أما الإسلام ، فلا يختلف حول هذا الجداً . إنه يأخذ بمعيار المساواة في الأنصبة في القروض العالية الإلزامية ، ومعيار المساواة في التضحية ، في أموال الباب المفتوح . ثم هو يأخذ بحد الكفاية الأشل ، مراعيًا المقدرة التكلفة للمول : في ماله ، وفي دخله ، وفي الاثنين معا .

وببدأ العدالة هذا ، يفرض أن نظرح أمام القائلين بثنائية النظام ، بين زكاة وجزية ، هذه البدهية :

إذا كانت الزكاة أكبر من الجزية ، فلا شك أن العدالة غير متوفرة ، بين المسلمين والمعاهدين لأن هذا يعني مخاطبة للمعاهدين على حساب المسلمين .

وإذا كانت الجزية أكبر من الزكاة ، انعدمت العدالة أيضا ، لهذا السبب .

وإذا كانت الجزية تعادل تماما الزكاة ، فهذا هو الأمل المنشود .

## المبحث الثاني

### وحدة التكليف الضريبي في الاسلام

#### أولاً : التكليف في الشريعة الاسلامية

يعرف التكليف في الشريعة الاسلامية بأنه : الفعل الذي يتعين على المكلف أدائه ، في حدود الخطاب الموجه إليه من الله - تعالى - إما بأمر مباشر صادر منه - جل شأنه - وإما بناء على هذا الأمر .

ويحدد لنا المعتزلة (٤٦) عناصر التكليف بأربعة هي : ١ - إرادة الله تعالى ٢ - في حدود فعل ٣ - من المكلف بأدائه ٤ - بأمر صادر من الله جل شأنه ، أو بناء على هذا الأمر .

ويفسرون العلاقة القائمة بين هذه العناصر الأربعة فيقولون :

- إن الإرادة بانفرادها ليست دليلاً على التكليف ، دون أن يصدر بها خطاب للمكلفين .  
- وإن الخطاب بانفراده - وإن كان دليلاً على الإرادة - إلا أنه ليس دليلاً على تنفيذ التكليف .

- وإن مجرد وجود المكلف ليس دليلاً على التكليف ، إذا لم يصدر به الأمر ، أو إذا صدر به الأمر وكان مستحيلاً تنفيذه ، أو إذا صدر الأمر ممكناً ولكن قدرات المكلف لا تقوى على تنفيذه ، أو أن المكلف مع توافر قدراته كقرب الأمر ولم يقم على تنفيذه .  
ويحتجرون أنه من البدهيات :

- أن يكون عنصر الإرادة سابق في ترتيبه الزمني على عنصر الأمر .  
- وإن عنصر الأمر سابق في ترتيبه الزمني على عنصر الفعل ، أو على أقصى تقدير متفقا مع في ذات الوقت ، لأنه ليس من الممتنع على الله أن يريد الشيء فيأمر به لينفذ لقوته وفوره .  
- ويتقدم الأمر بالفعل عن الفعل نفسه بالزمن اللازم لاستدلال المكلف على حال الفعل الذي كلف به والوقت الكافي لمعمومه على جميع المكلفين .



- كما يتقدم الأمر بالفعل عن الفعل إذا كان المكلف عاجزا عن أدائه في الحال ، ثم حصل بعد ذلك على القدرات التي تمكنه من أدائه .
- ويتقدم الأمر على الفعل ، لأن المكلف يكون مأمورا بإحداثه ، وفي ذات الوقت مأمورا بحفظه وإبلاغه للخبر . فإذا آمن به الغير كان أمرا مجددا بالنسبة لمن يستجد بإيمانه به .

هذا هو تعريف علماء أصول الدين للتكليف ، أما علماء أصول الفقه فيقولون بأن عناصر التكليف ثلاثة هي : الأمر بالتكليف — حدود التكليف — المكلف .  
ويبقى أن نقف على طبيعة كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة .

#### ١ — الأمر بالتكليف الضريبي

ويعرفونه بأنه : خطاب الله تعالى للمكلفين ، ويطلقون عليه اسم " الحكم " فيقال حكم الزكاة وحكم الجزية وحكم الخراج الخ . . . ويعرف هذا الخطاب من كتاب الله تعالى ومن سنة نبيه — ص — سواء كانت سنة قولية أو فعلية أو تقريرية ، متواترة أو مشهورة أو مروية بطريق الآحاد . كما يمكن الاستدلال عليه من بقية مصادر التشريع كالأجماع والقياس وغيرها . لأنها وإن كانت أوامر غير منصوص عليها في الكتاب والسنة ، إلا أنها تستند في الحقيقة إلى خطاب غير مباشر من الله — تعالى — وترجع إلى أدلة نصية من الكتاب والسنة .

وينقسم خطاب الله تعالى للمكلفين إلى خمسة أقسام هي : الواجب ، والمحرم ، والمندوب ، والكروه ، والمباح .

وهذا التقسيم يجد مجاله في التشريع الضريبي الإسلامي فتتقسم أحكامه عموما إلى :

#### أ — الواجب الضريبي :

وهو ما صدر به خطاب الله تعالى للمكلفين بإحداثه بعينه أو بنوعه على سبيل الالتزام والحنم ، بحيث يثام صاحبه عند تركه ، فيقع تحت طائلة العقاب الديني والأخروي والأتين منه . وقد يستفاد الالتزام من صيغة الأمر المباشر كقوله تعالى : ( أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة ) ( ٤٧ ) وقوله ( وأقيموا الصلاة وآتين الزكاة ) ( ٤٨ ) وقوله : ( حتى يعطوا الجزية

عن يد وهم صاغرون ( ٤٩ )

كما يستفاد من الكلمات الواردة بالخطاب وتحمل معنى الأمر كقوله : ( وما أمروا الا ليعبد الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ) ( ٥٠ ) وقول الرسول - ص - :  
( من كان على يهوديته أو نصرانيته ، فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية )

ويمكن أن يستفاد الحكم أيضا من قرائن أخرى واردة بالنص تدل عليه ، كصفة الترغيب ، أو صيغة الترهب ، أو بيان ما اشتمل عليه الفعل من فوائد كقوله : ( إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) ( ٥١ )  
( وأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ) ( ٥٢ ) ( قد أفلم من تزكى ) ( ٥٣ )  
( ولا يحسبن الذين ييخلون بما آتاهم الله من فضله هو خير بل هو شر لهم يسطوقون بما يخلوا به يوم القيامة ) ( ٥٤ )

ب - المندوب الضريبى :

وهو ما صدر به خطاب الله تعالى بإحداثه على سبيل الاختبار كقوله تعالى بالنسبة لأموال العفو : ( وانفقوا خيرا لأنفسكم ) ( ٥٥ ) ( ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا ) ( ٥٦ ) وكثيرا ما يأتي الخطاب بالمندوب الضريبى على سبيل الحث واستعلاء التهم كقوله ( وما لكم ألا تنفقوا ؟ ) ( ٥٧ ) ( وما أنفقتم من شئ فهو يخلفه ) ( ٥٨ )  
( لا خير فى كثير من نجواهم الا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ) ( ٥٩ )  
( ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ، ويترى ربكم الدوائر ، عليهم دائرة السوء والله سميع عليم . ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات إلى الله ويملوا بالرسول ، ألا انها قرية لهم ، سيدخلهم الله فى رحمته إن الله غفور رحيم ) ( ٦٠ )

وتصدر كثير من أحاديث الرسول - ص - للحث على المندوب الضريبى منها :

( ما نفقر مال من صدقة ) ( اللهم اعط منفقاً خلفا ) ( قال الله تعالى : أنفق أنفق عليك )

ومن المندوب الضريبى أيضا ، حث المكلّف على إمساك الدفاتر المنتظمة الصادقة ، وإجراء القيود الضريبية ، وحث الإدارة المالية على تنظيم عمليات تقدير وربها وتحديد الضريبة فمضى

د فاطر وسجدة ومستندات كتابية بحسب قوله ( يا أيها الذين آمنوا إذا تدابنتم يدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علم الله الح ) (٥٠) (٦١) والذي صرفه عن الحتم قوله ( فإن آمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أوتى أمانته ) .  
ومنه أيضا : التعجيل بالوفاء لقوله - ص - ( بادروا بالصدقة )

وقد يشير الأمر بالمندوب إلى فعلين كلاهما مستحب ولكن أهدهما أكثر استحبابا كقوله تعالى : ( إن تدوا الصدقات فنعمنا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ) (٦٢)  
فإذا كان المندوب مظلوما أداؤه كعمل متم لواجب ، أخذ المندوب حكم الواجب وفي ذلك يقولون " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " أما إذا أمكن تركه وأداء الواجب بدونه دون أن يؤثر ذلك في درجة أداء الواجب الضريبي فإنه لا يأخذ حكمه . فمثلا : تقديم الإقرار الضريبي واجب على الممول في مرحلة من مراحل تقدير الضريبة ، ولكن عدم تقديمه لا يترتب عليه عدم وجوب الضريبة عليه كالإلزام أعلى . وتقديم الإقرار - بالرغم من أنه مندوب ضريبي يلام عليه تاركه إلا إذا صدر بوجوبه على سبيل الإلزام والحتم أمر من السلطة المختصة ، انتقل إلى نطاق الواجب الضريبي خاصة إذا قورن ذلك بعقاب تعزيزي مناسب في التشريع . (٦٣)

والصدقات الاختيارية ، والإنفاق في سبيل الله ، والمساهمة في إقامة المرافق العامة ، كلها واجبات اختيارية مندوبة ، إلا أن اشتراك كل من الزكاة كواجب ضريبي والإنفاق كمندوب ضريبي في لفظ " الصدقة " بالإضافة إلى كونها من طبيعة واحدة ، فيه إيماء قوي بالترغيب في المندوب الضريبي بكاد يرفعه إلى درجة الواجب الضريبي . (٦٤)  
ج - المحرم الضريبي : (٦٥)

وهو ما طلب المشرع تركه على وجه الإلزام والعزم . إما بلفظ يدل على التحريم كقوله تعالى بشأن تحريم امتلاك بعض الأموال . وبالتالي تحريم استخدامها في أداء الضرائب . ( حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ) (٦٦) ويتأبىق النص في مجال التكليف الضريبي ، يحرم على الممول استخدامها كأداة في الوفاء بالضريبة .

وقد يكون التحريم بالأمر المباشر كقوله تعالى ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدولوا بها إلى الحكام ) (٦٧) ومنقل النص إلى المجال الضريبي ، يمتنع على الجباة أن يحصلوا من الممولين على أى زيادة فوق ما هو مقرر عليهم من مختلف أنواع الضرائب والرسوم .  
ومثله ( ولا تطع كل حلاف مهين . هزاز مشاء بنعيم . منع للخير معتد أثيم ) (٦٨)

كما يكون التحريم بصيغة التوعيد كقوله تعالى فى شأن من يمتنع عن الأداء ( ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ) (٦٩) وفى شأن من يحرصون غيرهم على الامتناع : ( الذين يبخلون ويأمرسون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعدنا للكافرين عذابا مهينا ) (٧٠)  
( والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فيشربهم بعذاب أليم ) (٧١)

والمحرم الضريبي نوعان :

حرام لذاته : كلامتناع عن أداء الضرائب ، أو الغش الضريبي ، ولا جدال فى عدم مشورعته .

وحرام لذيره : كالتوفاء بالضرائب من مال مسروق ، أو التصديق بمال جمعته امرأة من البناء ، أو الوفاء بقبضة الخمر والخنزير وغيرها ، لأن النصب والزنا واقتناء الأموال المحرمة ، كلها أفعال محرمة فى الشريعة الإسلامية . وحكم الحرام لذيره : أنه وإن كان مصدره حرام ، إلا أنه يصلح فى حد ذاته لإبراء ذمة المكلف ، لأن العمل فى حد ذاته مشروع إذا نظرتنا إليه منفصلا عن مصدره ، بصرف النظر عن العقوبة المقررة على الزنا والغصب واقتناء الأموال المحرمة .

د - المكروه الضريبي :

وهو ما طالب المشرع استحسان ترك فعله ، لأن تركه أفضل من إتيائه . أو ما طلب به الشارع الكف عنه دون جزم ، أو بآئنه ما يندح تاركة ولا يذم فاعله . وحكمه على ما يرى الجمهور أن فاعله لا يأثم وإن كان ملوما ، وتاركة يمدح ويثاب إذا نوى بتركه التقرب إلى الله .

ومن المكروه الضريبي : كراهية أخذ الجزية من المسلمين إذ ( لا جزية على مسلم ) واستتبع ذلك كراهية شراء أرض أهل الذمة فى رأى البعض . وقيل بكراهية وضع الجزية على مشركى العرب ، بسبب كراهية بقاء اليهود والنصارى بالجزيرة العربية . استصحابا للأصل

وان كان هذا غير ثابت بقينا . (٧٢)

وقد ترد الكراهية بلفظ دال عليها كقول النبي - ص - ( وكره لكم ثلاثا : قيل وقال :

وكثرة السؤال وإضاعة المال ) (٧٣) وقد يرد بصيغة النهي المستحب كقوله تعالى -

( ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا . ) (٧٤)

وقوله ( لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والأذى ) (٧٥) وقد يرد بصورة تقريرية كقوله - ص - ( من

عطل أرثها ثلاث سنين لم يعمرها ، فجاء غيره فعمرها ، فهي له ) (٧٦) حيث تفسر

الشريعة الاسامية كراهية تعطيل مصادرات الانتاج مما يترتب عليه الإضرار بالدخل والتأليس

الإضرار بمصالح الخزائن ، وقياسا على هذه الكراهية ، فرض الخراج على الأرض الزراعية

التي يعظمها صاحبها مع القدرة على زراعتها (٧٧) وكراهية مطالبة المعسر بدفع الضريبة

( وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ) (٧٨) وقد يرد الأمر بالكراهية مع تصوير العسرة

الضريبية في صور غير لائقة بالإنسان كقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم

باليمن والأذى كالأذى بنفق ماله رثاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر ، فمثل كمثل صفوان عليه

تراب فأصابه وأبل فتركه صلدا ، لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ) (٧٩)

هـ - الباح الضريبى :

والأصل في الأفعال الإباحة ، إلا ما ورد نص بتحريمه أو كراهيته ، أو بفعله إما عيسى

سبيل الالتزام ، وإما على سبيل التخير . ومن الأمور الباحة في مجال التشريع الضريبى :

إباحة الوفاء بالضرائب نقدا أو عينا - فيما عدا الحظر الخاص بتداول الأموال المحرمة - ،

واباحة الوفاء بالتقسيط على مدار السنة ، أو الوفاء المقدم ، وإباحة فرض الرسوم بالقياس

على رسم المناجاة \* وفرض الضرائب الحمركية وضرائب الانتاج والاستهلاك ، وفرض الضرائب

على عائد الحفارات العينية بالقياس على ضريبة الأطنان الزراعية ( الخراج ) وفرض الضرائب

على الأسهم والسندات بالقياس على زكاة النقدين .

ومن الباحات الضريبية أيضا فرض الزكاة على أهل الذمة في كل أموالهم قياسا على فعل

الرسول - ص - بفرض العشر على أهل اليمن ، وما استتبعه من فرض الزكاة على بني تغلب

والديالة والاكرد وغيرهم .

- هذه هي الاقسام الخمسة للحكم ، أى للأمر بالتكليف كما فصلها لنا الأصوليون .
- والحكم الضريبي في الشريعة الإسلامية وفقا لهذا التقسيم ، لا يمنع توحيد النظام .
- فكل الاحكام الخاصة بالواجب الضريبي جاءت مفصلة بالنسبة للزكاة ، وفي نفس الوقت جاءت عامة بالنسبة للجزية والخراج ، فتركت مجالا واسعا لنطاق الجاه الضريبي في شأن الضريبتين الاخيرتين .

فإذا ما استخدمنا أدلة الشرع كما قدمها لنا الأصوليون أيضا ، أمكننا عن طريق " الاستحسان " نقل الاحكام التخصيلية الخاصة بواجب الزكاة الى المجال الجاه في واجب الجزية والخراج وغيرها من الضرائب المدنية . كما أمكننا الوصول الى نفس النتيجة عن طريق استخدام " اداة القياس " وغيرها . وفي نفس الوقت لن نصادف تما واحدا في المحرمات الضريبية ومكروها يحول دون ذلك .

واخيرا ينقسم الأمر بالتكليف بحسب المخاطبين به الى نوعين :

- أمر ضريبي مباشر : وهو الأمر الموجه الى المكلف مباشرة دون توسط ولى الامر لتنفيذه .
- وباستقراء جميع النصوص الواردة بشأن الفرائض المالية المقررة على المسلمين نجد هـا جميعا - وتبلغ حوالى لثائة نص من الكتاب والسنة - موجهة بخطاب مباشر الى المولسين دون توسط الحاكم الأعظم أو أولى الأمر ، فيخاطبهم الحق تعالى بقوله : يا أيها الذين آمنوا أنفقوا . . . وأنفقوا في سبيل الله . . . وأنفقوا ما جعلكم مستخلفين فيه . . . وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . . . والذين ينفقون في السراء والشراء . . . قل ما أنفقتم من خير . . . وما تنفقوا من خير . . . وما أنفقتم من شيء . . . وبالكمل ألا تنفقوا . . . الى غير ذلك من أساليب الخطاب المباشر .

غير أنه يقع ضمن هذه النصوص نص واحد موجه الى رئيس الدولة الإسلامية يقول له فيه ( خذ من أموالهم صدقة ) ( ٨٠ ) وهذا التصريح ضمن هذه النصوص جميعها يؤكد فرضية هذه الأموال ووجوبها لصالح الجماعة . وإذا كان أمر الاداء كله متروكا للوازع الدينى والأخلاقى للمولسين المسلمين ، فإن من حق الدولة أن تتدخل لضبط هذا الوازع وتجنبيه أى انحراف أو إغراء . وتقرر من العقوبات ما تشاء لمنع أى تهرب أو غش ضريبي ، ويكون الأمر

قد صدر لرئيس الدولة الإسلامية لإدخال هذه العبادة المالية في حساب الدولة الإسلامية وميزانيتها .

أمر غير مباشر : وهو الأمر الموجه للدولة الإسلامية فيما يتعلق بالضرائب المقررة على غير المسلمين . ونلاحظ أن الأمر بهذه الضرائب خوطب به أولو الأمر وليس أهل الذمة أنفسهم ، ولا نجد نكاحاً واحداً موجهاً إلى الممولين مباشرة ، لأن القيام بتنفيذ هذه التكاليف لا يستند إلى قاعدة أخلاقية إسلامية وإنما يقوم على قاعدة سياسية بحتة ، كما أنه ليس متروكاً لضائر أهل الذمة ، وإنما مردّه إلى سلطة الحاكم ، بفرضه وبضبطه على أساس صالح الجماعة وفي حدود التكاليف المقررة على المسلمين ، ليتساوى الجميع في الاستزمام لمواجهة الأعباء العامة .

ومن أمثلة الأوامر التوجيهية غير المباشرة على أهل الذمة قوله تعالى :  
( ما أفاء الله على رسوله منهم فله وللرسول ٥٠٠ الح ) ( ٨١ ) وقوله ( قل لا أسألكم عليه خراجاً ) ( ٨٢ ) أي غير إلى أن الخراج مرد فرعه موكول إلى الحاكم . هذا بالإضافة إلى آية الجزية ( ٥٠٠ حتى يعطوا الجزية عن يد ) ( ٨٣ )

## ٢ - حدود التكليف الضريبي

ينقسم التكليف الضريبي في الشريعة الإسلامية إلى عدة تقسيمات بحسب الاعتبارات المختلفة فهو بحسب تعيينه أو عدم تعيينه ينقسم إلى نوعين :

أ - تكليف ضريبي محين بذاته : كالضرائب النوعية المقررة على الأموال المنقولة للمسلمين مثل زكاة التجارة ، وزكاة النقدين ، وزكاة الانعام ، والركاز ، وزكاة الديون ويقاس عليها زكاة الأوراق المالية . وبالمثل الضرائب العقارية المقررة على أموالهم العقارية ، كالعشر ، والخراج ، ويقاس عليه ضريبة الباني . كذلك ما يفرض عليهم بصفة الزامية في أموال غنوههم كضرائب الانتاج وضرائب الرسوم الجمركية .

ويأخذ هذا الحكم أيضاً الضرائب النوعية المقررة على غير المسلمين والمقابللة لهذه الزرائب في ظل نظام ضريبي موحد .

وسمى التكليف كذلك لأنه يقع على مال معين بذاته ، وحكم التكليف المعين بذاته ، أنه لا تبرأ منه ذمة المكلف إلا إذا أداه بعينه ، دون خيار له في عدم أدائه ، أو أداءه تكليف آخر يدل عنه - ويطلب المكلف بها قضاء ، إذا فات موعد سدادها .

في - تكاليف ضريبية مخيرة : ومن أمثلتها ما حدث في صدر الإسلام من تخيير بعض الذميين لما باداء الجزية أو بأداء الزكاة ، وقد اختار بعضهم الزكاة كاللتخالية والغسانية والدالية والأكراد وعثر أهل اليمن . ومثله أيضا التكليف بأداء الضرائب أما نوعا أو عينا ، أو جملة أو على أقساط أو مقدما . وقيام المولى بأداء واحد ما يسقط عنه التكليف ، لأن التخيير شرع لرفع الحرج الضيق ، والمولى حر في اختيار أيسر التكليفات بالنسبة له ، فأى وسيلة للوفاء تبرئ ذمته ، أما إذا لم يأت بواحد منها فإنه يكون آثما مستحقا للعقوبة .

ومثله تخيير الدائن بين اقتضاء الدين أو النظرة إلى مبصرة مع أن الأبراء أفضل له ومثاله أيضا التخيير في كفارة البمين ( فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، أو كسوتهم ، أو تحرير رقبة ) ( ٨٤ )

ومن التكاليف المالية المخيرة ، فريضة الصدقة ، وقد أبانت الشريعة الإسلامية لها عدة صور ، كل صورة منها يمكن أن تحل محل الأخرى ، فتعتبر بدلا عنها ، وأداء البدل فيها يعتبر كأداء الأصل ، فمثلا :

- ترك أولياء المقتول الدية للقاتل خطأ يعتبر صدقة ( ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ) ( ٨٥ )

- وترك القصاص يعتبر صدقة : ( وكتبنا عليهم فيها أن انفروا بالنفوس والعين بالعين واللائف باللائف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ) ( ٨٦ )

- وترك الدين للمدين صدقة ( وإن كان ذا عسرة مفطرة إلى مبصرة وإن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون ) ( ٨٧ )



— ومساعدة العبد على شراء نفسه من سيده صدقة ( والذين يستفنون الكتاب مما ملكت أيما نهم فلا تبوههم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ) ( ٨٨ )

— ومجرد العمل لكسب القوت صدقة ، وإغاثة الملهوف ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والإساءة عن الشر ، كلها صدقات بدلية ، والحد يثيقول : ( على كل مسلم صدقة ) قيل : " رأيت أن لم يجد " قال : ( يحمل ببذبه فينفع نفسه ويتصدق ) قيل : " رأيت أن لم يستلج ؟ " قال : ( يعين ذا الحاجة الملهوف ) قيل : " رأيت أن لم يستلج ؟ " قال : ( بأمر بالمعروف ونهي عن المنكر ) قيل : " رأيت أن لم يغسل ؟ " قال : ( يمسك عن الشر فانه صدقة "

— ومن التكاليف المخيرة في الوفاء بالصدقة إما ابدائها أو اخفائها : ( ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتلاتوها الفقراء فهو خير لكم ) ( ٨٩ ) وأيضا قوله ( الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) ( ٩٠ ) وينقسم التكليف الشرعي أيضا من حيث تقديره أو عدم تقديره إلى نوعين :

#### أ — تكليف شرعي محدد :

وهو الذي حدد له الشارع مقدارا ثابتا معلوما ، أو نسبة رقمية معينة ، كربع العشر أو نصف العشر أو العشر أو الخمس ، أو كيلا أو وزنا معينا على ناتج الوحدة المساحية من الأرض الزراعية مثلا .

وحكمه ألا تبرأ ذمة المكلف منه إلا بأدائه على القدر أو النسبة التي عينها الشارع ، وتبقى ذمته مستغرقة به لحين أداءه ، ولا يسقط الأداء الجزئي منه باتى التكليف عن المكلف ، وبالأجر به المكلف قضاء . سواء كان مطلقا عن التأنيث أو مؤقتا ، موسما ، أو مائقا .

#### ب — تكليف شرعي غير محدد :

وهو ما لم يحدد الشارع مقداره ، بل طلب الاتيان به من غير تحديد ، كالتفاني في سبيل الله ، وإطعام الجائعين ، وكسوة الدراء ، ورعاية اليتامى ، وإتراء الضيوف . فهذه كلها وغيرها واجبات لم يحدد لها الشارع مقدارا ثابتا ، لأن المقصود بها سد حوائج المحتاجين ، وهذا يختلف باختلاف الظروف والأحوال . ولهذا لا يترتب عليه شيء معلوم

في الذمة . وحكمه أنه لا يصير دينا في ذمة المكلف إلا بالقضاء أو الرضا ، ولأن الذممة لا تشغل إلا بشئ معين محدد ، يتمكن الفرد من أدائه وإبراء ذمته منه ( ٩١ ) .  
أما إذا قرر الشارع لهذه الأنواع فرضا محدد كضريبة الدفاع أو الأمن أو الجهاد مثلا سواء على أموال غوا المسلمين أو الذميين ، أصبح التكليف محددًا وصار حكمه حكم النوع الأول .

كذلك ينقسم التكليف الضريبي بالنظر إلى أشخاص المكلفين إلى نوعين :

أ - تكليف ضريبي خاص :

وهو ما يطلق عليه الأصوليون اسم " واجبيني " أو " فرض عين " لأنه مقرر على كل فرد من أفراد الجماعة الإسلامية يستوف لشرائط التكليف . والضرائب إلزامية المقررة فسي الشريعة الإسلامية كلها . تكليف خاص أو فرض عين على كل مول .

ب - تكليف ضريبي عام :

ويطلق عليه الأصوليون اسم " الواجب الكفائي " أو " فرض الكفاية " . ومعنى ذلك لأنه تكليف مقرر على الجماعة كلها ، ولأن الفرض منه حماية الجماعة وتحقيق الصالح العام ، ومن أمثله أموال العفو كلها ، وضريبة التزالة أو الضيافة التي تقررت على أهل الذمة في صدر الإسلام . والجزية المجلدة على أهل القرية . ومثله أيضا مسئولية الجماعة عن خلق نظام إداري ومالي على أعلى مستوى من الكفاءة لتحقيق مقاصد الشرع في حفظ الأصول الخمسة .  
وحكم التكليف الضريبي العام ، أنه يسقط عن الجماعة إذا قام فرد أو عدد من الأفراد بأدائه في حدود المستوى المطلوب .

وبرى الجمهور أن الخطاب في الواجب الكفائي موجه إلى جميع أفراد الأمة ، كقوله تعالى : ( يسألونك ماذا ينفقون قل العفو ) ( ٩٢ ) ( وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ) ( ٩٣ ) وعليه ، فإن كل فرد من أفراد الجماعة ، يتوفر لديه القدرة على أداء التكليف العام ، يصبح مطالبا به حتما وإلزاما ، أما الأفراد غير القادرين على أدائه بأنفسهم فعليهم أن يبحثوا القادرين على أدائه ويحملوهم عليه . فإذا أدى البعض ما وجب

كأثما سقط عن الجميع ولم يأثوا ، أما إذا لم يؤده أحد أثوا جميعا ، القادر منهم  
 لإحالة واجبا بقدر على أدائه ، وغير القادر لإحالة حثا لقادرين على الأداء وحملهم  
 عليه . ( ١٤ )

والرغم من هذا التقسيم ، فإنه لا يوجد حد فاصل بين التكليف الكأثية والتكليف  
 العينية ، أي بين التكليف الخاصة والتكليف العامة ، لأن التكليف العام متى أهمل  
 أدائه التزم به جميع أفراد الأمة ، ومتى فرض على مجموعة القادرين أصبح فرض عين على  
 كل فرد من أفراد هذه المجموعة . بل إن التكليف الكأثية نفسها ، تتسع رقعتها  
 من الناحيتين : الروحية والأخلاقية ، حتى تشمل جميع أفراد الأمة ، فهي تصل إلى  
 حد أن تكون فريضة مطلوبة من كل فرد مهما قل مقدارها أو تعددت صورها ومداخلها .  
 والقرآن في ذلك يقول : ( ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادها إلا كتب  
 لهم ) ( ١٥ ) وفي الحديث :

— ( من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان له فضل زاد  
 فليعد به على من لا زاد له ) قال أبو سعيد الخدري : " فذكر أصنافا من المال حتى  
 رأينا أن لا حق لأحد منا في فضل " .  
 — ( اتقوا النار ولو بشق ثمرة )

وبالمثل نجد أن التكليف الخاص يتحول بدور التكليف عام ، بتطبيق قاعدة  
 " الوفاء على قدر الطاقة " ولناخذ لذلك مثلا فريضة الزكاة ، ويمر بها الحائلة بقولهم :  
 " الزكاة حق واجب في مال خاص ، لطائفة مخصوصة ، بوقت مخصوص " ( ١٦ ) فهي إذن  
 تكليف مقرر على مجموعة من الأفراد لها طاقة معينة على الأداء بسبب امتلاك المال الخاص .  
 وهي بهذا المعنى تتحول من فرض عين إلى فرض كأثي . أي من تكليف خاص إلى تكليف عام .  
 ثم ينقسم التكليف الضريبي من حيث الوقت المقرر لأدائه إلى نوعين :

أ — تكليف ضريبي مطلق :

وهو ما لم يحدد له الشارع وقتا محددا لأدائه ، كالإفراق لمواساة الفقراء ، حيث  
 يقوم الغني بأدائها في أي وقت شاء وكما دعت الحاجة إلى ذلك .

وهو ما ألزم به الشارع المكلف بالأداء في أوقات معينة كالعشر والخراج في وقت الحصاد ( وآتوا حقه يوم حصاده ) ( ٨٧ )

والتكليف المالي الإلزامية كلها في الشريعة تكاليف مقيدة ، أي أنها بتكاليف مضيق لا موسعة ، إذ أن وقتها لا يتسع لأداء غيرها من التكاليف التي من نوعها ، فموسم الحصاد لا يتسع لزكائين من نوع واحد ، والسنة لا تتسع لضريبتين من نوع واحد ، وهكذا . ومن هذا التقسيم يرى أن الشريعة الإسلامية تنفرد دون غيرها من الشرائع الوضعية بأسبقيتها في تقرير مبدأ " منع الازدواج الضريبي " وقيام هذا المبدأ على معيار " التكليف الضريبي المقيسد " .

وقد ذهب البعض إلى القول بأن التكاليف الضريبية الإسلامية كلها بتكاليف مضيق ، وقال آخرون أنها موسعة ، حيث يجوز تأخير الأداء بها أو تعجيلها . وعلى أية الحالات إذا كان التكليف مضيقا ، وتمذر على المكلف أدائه في وقته - لمبب أو لآخر - جاز إيماله . وقد جرى العرف الإداري المالي على ذلك . ولنا دليل من أرواق البردي العربية ، فقد أصدر عامل الخراج عبد الله بن الحبحاب على مصر ، أمره إلى عامله على مدينة أشمون سنة ١٠٣ هـ ، أن يؤجل استيفاء الجزية المقررة على أحد المواطنين يدعى (الوقا) مدة خمسة أشهر بسبب أضرار أبادها . وشله ما صدر لعامله على قرية أعلى أشمون ( ١١٦ هـ ) بتأجيل استيفائها من المدعو " قسطنطين " لمدة شهرين ، ولا يمر غرض له خلال الأجل الأخير . ( ٩٨ )

وأخيرا ، فإن التكاليف الضريبية جميعها تعتبر حقا خالصا من حقوق الله تعالى على عباده ، لأنها تجبى لتصرف في مصالح الأمة ، ولأن التقصير في أدائها ، أو إساءة التصرف فيها يعرض الأمة كلها لضرر جسيم ( ٩٩ ) وكل امتناع عن أداء هذه التكاليف يعتبر اعتداء على حق من حقوق الله بحسب قوله تعالى : ( ألقيا في جهنم كل كفار عنيد . مناع للخير معتد مريب ) ( ١٠٠ )

والمراد بحق الله : الأعمال التي كلف بها عباده ، تحقيقا للنفع العام للأمة ، ولير تحقيقا لمصلحة شخص بعينه . والتكاليف الضريبية الإسلامية من هذه الناحية تنقسم إلى أربعة أقسام ، وقد ذهب البعض إلى القول بأن التكاليف الضريبية الإسلامية كلها بتكاليف مضيق ، وقال آخرون أنها موسعة ، حيث يجوز تأخير الأداء بها أو تعجيلها ، وعلى أية الحالات إذا كان التكليف مضيقا ، وتمذر على المكلف أدائه في وقته ، لمبب أو لآخر جاز إيماله .

والمراد بحق الله ، الأفعال التي كلف بها عباده ، تحقيقا للنفع العام للأمة وليس تحقيقا لمصلحة شخص بعينه . والتكاليف الضريبية الإسلامية من هذه الناحية تنقسم إلى أربعة أقسام :

١ - عبادات خالصة : كالزكاة لأنها ركن من أركان الدين، من أقامها فقد أقام الدين ومن هدمها فقد هدم الدين . كما أنها تعتبر من الضرورات الأولية لحفظ النظام .

٢ - عبادات فيها معنى المؤونة : كصدقة الفطر ، فهي عبادة ، لأن شرطها من شروطها هو انعقاد النية على أدائها . كما أنها مثل الزكاة في مصارفها . ولكنها في ذات الوقت مؤونة ، لأنها وجبت على الإنسان بسبب غيره ممن يحتاجون إلى رعايته وإنفاقه . أي أنه يخرجها عن نفسه وعن أولاده القصر وخادمه ممن لا تجب عليهم عبادة ، ولذا فإن فيها معنيين المؤونة بالنسبة لهؤلاء . ومؤونة الشيء هي بقاؤه وتأمينه والحفاظة عليه .

٣ - مؤونة فيها معنى العبادة : كزكاة الزروع والثمار . فهي مؤونة في الأصل لأنها تعمل على المحافظة على أصل رأس المال وحمايته وتأمينه واستمرار صلاحيته لإدراك الدخل . وفيها معنى العبادة لأنها إحدى أنواع فرائض الزكاة على المسلمين .

٤ - مؤونة خالصة : كالخراج والجزية والعشور ، فالخراج ضريبة تدفع لضمان بقاء الأرض في أيدي أصحابها بحمايتهم وتأمينها . والجزية ضريبة تدفع لحماية أهل الذمة وتأمينهم على أنفسهم وأموالهم ودياراتهم وعباداتهم وأعراضهم . والعشور تدفع لتأمين التجارة وتبادل المنافع بين الأمم والشعوب . كما أن هذه الضرائب جميعها تعمل على سلامة الدولة وصيانته مرافقها . ( ١٠١ )

والتقسيمات التي تحدث عنها الأصوليون ، ليست إلا أثر من آثار خاصية الثبوتات والمؤونة في الشريعة الإسلامية . فالتكاليف الضريبية المبنية بذاتها ، والتكاليف الضريبية المحددة ، والتكاليف الضريبية المبنية ، والتكاليف الضريبية لعقيدة ، كلها تدخل في دائرة الشريعة الثابتة . أما التكاليف الضريبية المخيرة ، والتكاليف الضريبية غير المحددة ، وتلك التكاليف الكفائية فجميعها يدخل في الإطار المرن للشريعة الإسلامية ، التي تتغير فيه الأحكام بتغير الزمان والمكان .

وهذا التقسيم ليس تقسيماً جامداً بين ما هو ثابت وما هو مرن ، ولكن يجوز تحويل ما هو مرن منها إلى درجة من الثبات تلائم المجتمع ، غير أنه لا يجوز العكس . فمثلاً يجوز تحويل

الواجب المخير إلى واجب معين بذاته ، ويجوز تحديد التكليف غير المحدد ، كما يجوز تحويل الواجب الكفائي إلى واجب معين . ( ١٠٢ ) وهذا الاتجاه الطردى من المرونة إلى الثبات يعطى مؤشرا آخر لجواز تحويل الواجب المخير على أهل الذمة إلى واجب معين بذاته . أى أنه يجيز فرض الزكاة عليهم دون ترك مجال الاختيار أمامهم فيما بين الجزية والزكاة . كما أنه يجيز تحويل الجزية المجلدة على أهل القرية إلى جزية تفصيلية على كل فرد فيما يعادل حصص الزكاة المقررة على المسلمين كوسيلة من وسائل توحيد النظام .

بقى أمر له أهميته ، وهو اعتبار الزكاة عبادة خالصة ، فحين أن الجزية ليست إلا مؤونة خالصة . بل اعتبروها مؤونة فيها معنى العقوبة . وقد استبعد في الدراسة السابقة فكرة الجزية عقوبة حيث ثبت فساد الفكر الذى تقوم عليه . أما كون الزكاة عبادة فيها معنى التطهير والتزكية ، لأن معطبيها تتطهر نفسه من الشح والاكتناز . وأخذها تتطهر نفسه من الحقد على الأغنياء والموسرين ، فهو أمر يحدد لنا فى النهاية علاقتين متوازيتين : العلاقة الأولى : علاقة الفرد المسلم بربه ، وهى علاقة تعبدية أخلاقية يثاب عليها المسلم فى الدنيا والآخرة بـثياب عليها فى الدنيا بتزكية ماله وفى الآخرة برضوان الله .

العلاقة الثانية : علاقة الفرد المسلم بالمجتمع . وهى علاقة تضامنية تستهدف الصالح العام تحدد فى النهاية بقدر معلوم من المال . فإذا نظرنا إلى هذا القدر المالى نظرة مجردة عن سلوكها التعبدى الأخلاقى ، لوجدنا أن الزكاة وجهها الآخر تعتبر مؤونة كذلك ( ١٠٣ ) وهى تلتقى من وجهة النظر هذه مع الجزية ، وتتطابق معها فى النهاية من حيث أن كلا منهما مؤونة ، وأن كلا منهما حق لله تعالى والمجتمع ، غير أن الذميين لا يثابون على أداء الجزية ، لأنهم لا يدفعونها لولى أمر احتسابا لله وقربى . ولأن علاقة الذمى فى دفع الجزية ، هى علاقة مواطن بقاتى أفراد المجتمع ، وليست علاقة فرد بخالقه .

وهذا الاختلاف المعنوي بين الزكاة والجزية ، لا يمنع فرض ما يقابل الزكاة على الذميين بقدر مساو فى المؤونة . تحقيقا لخصائص الشرعية الضريبية فى الإسلام التى تتمثل فى الثبات والمرونة والعدالة والشمول .

وعلى ضوء هذه الشرعية ، يشترط في التكليف الضريبي عدة شروط :  
 الشرط الاول : أن يكون التكليف يقينا : أي أن يكون التكليف معلوما علما تاما  
 لكل مول والعلم التام يقتضى :

أولا : العلم بالأحكام التكليفية جملة وتفصيلا : ولذا لا يصح التكليف بالأحكام  
 الجملة إلا بعد بيانها تفصيلا ، فإذا أمر القرآن بالجزية ، وجب على درجات التشريع  
 التالية للقرآن أن تفصل حدود الضريبة وسعرها وطريقة تقديرها وحالات الإعفاء منها  
 ومواعيد أدائها . . . فإذا اخترنا النظام الضريبي الموحد كانت أحكام الجزية التفصيلية  
 هي أحكام الزكاة .

والعلم نوعان :

علم عامة : لا يسمع بالغائب منلوب على أمره جهله ، مثل العلم بأحكام الزكاة ، لأن  
 هذه الأحكام موجودة في كتاب الله وسنة نبيه وفي كتب الفقه ، وقد تناقل العلم بها  
 الأجيال المتعاقبة جيلا بعد جيل ، ثم تناقله عوامهم عن خواصهم ، لا يتنازعون فيها  
 ولا يخطئون أو يتأولون .

وعلم خاصة : مثل العلم بحق الضافة ما ليس فيه نص من كتاب ، وإن كان منه سنة  
 فهي من أخبار الآحاد يتناولها الخاصة ولا يتداولها العامة ، بعضها يحتمل التأويل  
 والقياس .

ومعنى آخر تنقسم الشرعيات الى ضربين : أحدهما ما لا مجال فيه للاجتهاد ،  
 والثاني فيه مجال للاجتهاد ( ١٠٤ )

والنوع الاول لا يوجد عذر لأحد في مخالفتها ، ولا يعتبر الجهل بها سببا فسي  
 سقوط التكليف فلا يستطيع أحد من المعقنين في الديار الاسلامية أن يدعى الجهل - بل  
 بوجوب الزكاة في ماله ، أو يدعى أن بعض أمواله لا تجوز فيها زكاة ، أو يطلب بتطبيق  
 سعر غير المقرر لكل نوع منها . كما لا يستطيع أحد من أهل الذمة ذوى الرعية الاسلامية  
 أن يدعى جهله بوجوب الجزية عليه . فإذا ما تقررت عليه الجزية بنفس أحكام الزكاة فإنه  
 لا يستطيع أن يدعى جهله بأحكام الزكاة . وهي متافقة بين الخاصة والعامة من المسلمين  
 الذين بما شرهم منذ سنوات .

أما الأحكام التي يتناولها اختلاف العلماء ، فللناس عذر في عدم معرفتها يقينا ، إذا لم يكن ولي الأمر قد اختار منها التأويل الذي يراه مناسبا للزمان والمكان ، والذي يحقق أكبر نفع للجماعة .

والقاعدة العامة ، أنه يكفي لاثبات العلم بالنصوص ، إمكان المعرفة ، لا المعرفة في حد ذاتها . فمتى بلغ الإنسان عاقلا وكان مبسرا له أن يعلم أو امر الله ونواهيه ، عن طريق القراءة أو الدراسة أو بسؤال أهل الذكر ، أو بالسمع والتناقل من حوله ، اعتبر عالما بها . وهذه القاعدة تقول : " لا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الأحكام " . وعلى ذلك تعتبر الأحكام التكليفية معلومة للكافة حتى ولو لم يطلع عليها أغلبهم مادام العلم بها كان متوافرا سببه وكان ممكنا لهم ( ١٠٥ )

ثانيا : أن توجد وسيلة مبسرة لنشره : وهذا يوجب على النظام اختيار هيئة على أعلى درجة من العلم والتقوى والمسئولية لنشر تعاليم الشريعة على الكافة تحقيقا لقوله : ( ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ) ( ١٠٦ ) - ( لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما ) ( ١٠٧ ) - ( لأنذركم به ومن بلغ ) ( ١٠٨ ) ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) ( ١٠٩ ) - ( وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا ) ( ١١٠ ) ويشهد الرسول على نفسه أنه قام بإبلاغ الخطاب ، وأنه كلف من سمعه بإبلاغ المنطبيين ، ويقول في حجة الوداع : ( ألا هل بلغت ، اللهم فاشهد ، فليبلغ الشاهد منكم الغائب ) بل وكتب إلى جميع من يعلم من الملوك والرؤساء يدعو الأمم المختلفة لأحكام الإسلام .

ثالث : التحقق من أن الأمر بالتكليف صادر من لهم سلطة في إصداره : ولذا يجب عن المكلف أن يعرف أولى الأمر الواجب اتباعهم ، وتوثيق الخبر إليهم .

رابعا : أن يكون في التكليف ما يحمل المولى على الامتثال لأدائه : كاشتغال الأمر على الترغيب أو التهيب ، أو بيان العقوبة ، أو بيان المنافع التكليفية ( لكلا يكون على الله حجة بعد الرسل ) ( ١١١ )



الشرط الثاني : أن يكون التكليف محتمل الأداء : وهو شرط الملائمة - والمعنى أن يقع التكليف متناسبا مع قدراته المعتادة ، دون أن يشق عليه في نفسه أو ماله أو دينه أو عقله أو ذريته .

وهذا يقتضى مراعاة أمور ثلاثة :

أولا : ألا يكون التكليف مستحيلا : وفي نطاق التكليف الضريبية ، يعتبر التكليف مستحيلا إذا وقع على من لا مال له أو من لا دخل له ، أو تكليف من تكون جميع أمواله مستغرقة بالديون ، إذ ( لا يكلف الله نفعا لا ما أتاه ) ( ١١٢ )

ثانيا : ألا يكون التكليف شاقا : ومن هنا حرم الإسلام السخرة ( وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى ) ( ١١٣ ) وكانت السخرة ضريبة مقررة في كل التشريعات الوضعية السابقة واللاحقة للإسلام . ونحن نصادفها في قوانين مصر القديمة كقانون محب وقانون بوخاريين ومرحوم نورى للجرائم الضريبية الفرعونية ، كما نصادفها في تشريع "حامورابي" والتشريعات الفارسية التي أخذت عنه ، وفي القانون الروماني والتشريعات الأوروبية التي أخذت عنه ، وظل معمول بها حتى نهاية القرن التاسع عشر . أما الشريعة الإسلامية فقد قررت أن الضريبة لا تجب إلا نوطا من المحصول أو بالقيمة .

ومنع المشقة في التكليف الضريبي الإسلامي تحكمة عدة نصوص منها :

- ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ( ١١٤ ) ( يريد الله أن يخفف عنكم )<sup>٥</sup>
- ( ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ) ( ١١٦ ) ( وما جعل عليكم في الدين من حرج )<sup>٢</sup>

ثالثا : ألا يتنافى التكليف مع فطرة الإنسان : فلا تكليف له بأن يكف عن المعسوس ، ولا تكليف ألا يمتلك ، ولا تكليف بالتنازل عن كل أمواله ، لأن هذه التكليف تقع مجافية لتكوينه وما ركب الله فيه من غرائز وطباع . وإذا كنا نطالع بعض التكليف التي يوحى ظاهرها بمجافاة الفطرة كقوله جل شأنه ( لكن لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ) ( ١١٨ ) وقول الرسول - ص - لأحد صحابته ( لا تغضب ) فإن المراد الكف عما يسبب الغضب ، أو الكف عن الاسترسال في الحزن والفرح . ( ١١٩ ) ولهذا المثلين تطبيق في ميدان التشريع

الضريبي الإسلامي ، فلا يفرح المكلف بما يستطيع أن يخفيه عن الإدارة المالية من ثروة أو دخل ، ولا يحزن من أي انقطاع ضريبي أو من زيادة معدلات الضريبة وقت الحاجة ، ولا يغضب من رجال الجباية عند إجراء التحصيل الجبري ماداموا على حق . وكثيرا ما تجنح فطرة بعض المكلفين الى تصور مشقة التكليف بالرغم من مقولته ، أولئك الذين ( يقبضون أيديهم ) ( ١٢٠ ) ( أشحة على الخير ) ( ١٢١ ) ( ولا ينفقون إلا وهم كارهون ) ( ١٢٢ ) ومن هنا كانت توجيهات الرسول للمسلمين فيما روى عنه بقوله ( وإذا أعطيتكم الزكاة فلا تتسوا زكاتها أن تقولوا : اللهم اجعلها مغنما لا مغرما ) ( مانقصر مال من صدقة ) ( وأدوا أموال زكاتكم طيبة بها أنفسكم )

ولما كانت تكاليف الزكاة قد وقعت من اللطيف الخبير مطابقة لهذا الشرط ، مما يفوق قدرة البشر على إيجاد أحكام تفوقها أو تنافسها أو حتى تقف معها على نفس المستوى ، فان يقل تطبيقها على أهل الذمة يكون أوفق من الجنيح الى أحكام أخرى قد تكون خارجة عن طاقتهم أولا تتناسب مع فطرتهم .

الشرط الثالث : أن يكون التكليف عادلا : وهذا الشرط مستمد أيضا من عدالة المشروعية الإسلامية وعدالة النظام كما سبق أن عرضنا له .

والعدالة الإسلامية تختلف اختلافا كبيرا عن عدالة التكليف الوضعية ، فهي ليست عدالة المساواة الرقمية أو الحسابية ، وهي ليست عدالة التطبيق الحرفي لنص التكليف . ولكنها العدالة الحانية ، العدالة المشوبة بالرحمة ، عدالة الرحمن الرحيم ، يهدي بها خواطر عباده في قوله ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) ( ١٢٣ ) ( ورحمتي وسعت كل شيء ) فأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة ، والذين هم بآياتنا يؤمنون ) ( ١٢٤ ) ويوصيها الرسول - ص - أولى الأمر من بعده فيما روى عنه بقوله :

( لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا رقيق غيبا بأمر به ، رقيق غيبا ينهى عنه ، حلیم غيبا بأمر به ، حلیم غيبا ينهى عنه ، فقيه غيبا بأمر به ، فقيه غيبا ينهى عنه ) .

وتتفجر الرحمة الإلهية للتخفيف من التكليف الضريبي فنبثق عنها قاعدتان هما :

( القاعدة الاولى ) وسطية التكليف : والوسطية تعنى الاعتدال ، أى التوسط بين الطرفين ، والتمتع باليمن النقيضين فلا تطرف ولا تفريط ، ومجاملة ولا تحاسيس ، ولا اسراف ولا تقتير ، فلا اسراف ولا تقتير ، فلا اسراف فى العبادات يصل إلى حشد الانقطاع والرهينة ، ولا شطط فى الفرائض يصل إلى حد تحطيم النفس وانهزام الاخلاقيات .  
 - ( وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك ) ( ١٢٥ )

- ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل لكم ، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ) ( ١٢٦ )

- ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ) ( ١٢٧ )

وفى الحديث :

- ( كل واشرب وتصدق فى غير سرف ولا مخيلة ) ( ١٢٨ )

- ( أحب الاعمال إلى الله أدومها وإن قل ) ( ١٢٩ )

وعندما ننقل مبدأ الوسطية إلى مجال التكليف الضريبي ، نجد له تطبيقات عملية كثيرة .  
 وفى مجال التقدير يرد قوله جل شأنه ( وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا تكلف نفسا إلا وسعها ) ( ١٣٠ ) ( لا يكلف الله نفما إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ) ( ١٣١ )  
 ( ولا تكلف نفما إلا وسعها ولدننا كتاب ينطق بالحق ) ( ١٣٢ ) وفى مجال البذل والمطاء يقول الحق :

- ( ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محمورا ) ( ١٣٣ )

- ( والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ) ( ١٣٤ )

وفى الحديث :

( من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته ، أو انتقص أو أخذ منه شيئا بغير طيب خاطر فأنا حجيجه يوم القيامة ) ( ١٣٥ )

( القاعدة الثانية ) الوصول بالتكليف إلى أنصب حد ممكن : بحيث لا تضار الدولة ولا يضار الفرد ، وتحقق أكبر منفعة ممكنة للجماعة ، وتحقق للمول أكبر فائدة ممكنة من دخله وكسب يده ، تلك هي الموازنة الحقيقية التي تمثل أبسط المعادلات في الإسلام ، وإذا كانت النظريات الحديثة قد أطلقت عليها اسم المعادلة الصعبة ، فذلك لأنها من قبيل السهل المستع عليهم ، الواضح وضوح اليقين في الإسلام .

وتعمل هذه القاعدة كمعصر تطيفلتهوين مشقة التكليف في ناحيتين :

الأولى : الوقت اللازم للأداء : فلا يستغرق التكليف وقتاً لا يمان كله ، بحيث لا يشعر في كل يوم أو كل أسبوع أو ما بين الحين والحين ، أن عليه التزاماً بصداد ضريبة من الضرائب أو رسم من الرسوم ، كما هو جادث الآن في نظامنا الضريبي المعمور ، والذي لا نستطيع أن نصف ضرائبه إلا بأنها ضرائب طائشة مجنونة ، وصلت إلى درجات التعدد والتشعب أصبحت لا تطاق ودفعت المكلفين إلى اليأس والملل . فمن ضرائب أصلية إلى ضرائب إضافية وضرائب استثنائية وضرائب محلية ، بحيث أصبحنا لا نكسب بلغنا ولا ننفق إلا للدولة فيه نصيب . ويكفي أن نضرب مثلاً للضرائب الواقعة على وطء واحد ، وهو دخل العقارات المبنية الذي يخضع للضرائب والرسوم الآتية : ضريبة الباني الأصلية ، ضريبة الباني الإضافية ، الرسم المحلي ، ضريبة الدفاع ، ضريبة الأمن القومي ، ضريبة الجهاد ، رسم النظافة ، رسم الشاغلين ، ورسم التحمين ، وضريبة التمتع على الإيصالات .

الثانية : القدر اللازم للأداء : ويحدد في التكليف الضريبية الإسلامية بأسلوب " الأداء الأيسر للمول " فإن كان من الأيسر مثلاً أن يؤدي الزكاة نوعاً من المحصول كأن بها ونعمت ، وإن كان من الأيسر له الوفاء بها نقداً قبل منه ذلك ، كما وجدت الإدارة العالية الإسلامية أن الأيسر للمول أن ينتقل إليه الجابي ، ولا يكلف المول بالتوجه إلى الجابي لدفع الضريبة . وفي الحديث ( يسروا ولا تعسروا ) وعن عائشة أن الرسول - ص - قال ( ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً )

ويترتب على إعمال قاعدة الأداء الأيسر ، أن الحاكم الذي يزيد من العبء الضريبي إلى حد الإثقال والإضرار بمركز المول الاقتصادي والمالي ، أو التسبب في إفلاسه أو إعساره

يكون هذا الحاكم قد أتى جرماً من الجرائم التي يعاقب عليها الحاكم بالتعويض والتعذيب بقدر ما أصاب المول من ضرر . بل إن الحاكم الذي يشتط في فرض الضرائب يكون قد أخل بعقد البيعة ، وبالتالي خرج عن المشروعية الضريبية وجاز خلعهم . ومن هنا لاتأخذنا الدهشة ، عندما يقف " يزيد بن الوليد " ليعلم أمام الناس في خطاب سياسي هام له بعد قتل " الوليد بن يزيد " : " إن لكم على إن وليت أموركم ألا أضع ابنة على ابنة ، ولا حجراً على حجر ، ولا أنقل مالا من بلد إلى بلد ، حتى أسد ثغرة ، وأقيم مصلحة ، مما تحتاجون إليه ، وتقوون به ، فإن فضل شيء رددته إلى البلد الذي يليه ، وهو ممن أخرج البلدان إليه ، حتى تستقيم المعيشة بين المسلمين ، وتكونوا فيه سواء " . . . .  
فإن أردتم بيعتي على الذي بذلت لكم ، فأنا لكم به ، وإن ملت فلا بيعة لي عليكم . وإن رأيتم أحدا أقوى عليها مني ، فأردتم لبيعته ، فأنا أول من يبايعه ويدخل فسي طاعته . ( ١٣٦ )

وعلى نفس المنوال ، فإن المشقة التي يجلبها الإنسان على نفسه بإرادته مكروهية كراهية قد تصل إلى حد التحريم ، إذا تسبب عنها ضرر له أو للمجتمع . وفي الحديث :  
( عليكم من الأعمال ما تطبقون ، فإن الله لا يمل حتى تملوا ) ( أن هذا الدين متعين فأوغلوا فيه برفق ، ولا تبغضوا لانفسكم عبادة الله ، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهيرا أبقى ) ( لن يشاق هذا الدين أحد الا غلبه ، ولكن قاربوا وسددوا ) وعلى ذلك فليس مطلوبا من المكلف أن يبيع كل أملاكه للوفاء بالضريبة إذا كان غارما . وليس مطلوبا منه أن يؤدى الضرائب عن أقاربه ، وليس مطلوبا منه أن ينفق كل أمواله في سبيل الله .

وتطبق هذه القاعدة ، على الفرائض المالية الكفائية ، ولناخذ لك مثلا : الصدقة ، التي يحدد وعاءها ومقدارها المتصدقون أنفسهم ، فكل تعاليم الاسلام تحث على الاداء الايسر ، فلا يبلغ به حماسه في بذل الخير إلى أن يحول نفسه لفقر محتاج ، أو تعريض نفسه لمذلة السؤال ، وهبوطه من صاحب اليد العليا إلى صاحب اليد السفلى . وفي ذلك يأتي توجيه الرسول - ص - ( خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وأبدأ بمن لقول ) . وعن كعب بن مالك قال : قلت يا رسول الله : ان ثوبتي أن انخلع من مالي صدقة إلى الله - ورسوله ، فقال رسول الله - ص - : امسك عليك بعض مالك فهو خير لك ( ١٣٧ )

وعن سعد بن أبي وقاص قال : جاءني رسول الله - ص - يعوذني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي فقلت يا رسول الله : بلغ بي من الوجع ما ترى ، وأنا ذو مال ، ولا يرثني إلا ابنة لي ، أفأتصدق بثلاثي مالي ؟ قال : لا ، قلت : فالشطر ؟ قال : لا ، قلت : فالثلث ؟ قال : الثلث ، والثلث كثير . إنك إن تذر ورثتك أغنياً خير من أن تذرهم عالة يتكفئون الناس . وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله عز وجل إلا أجرت بها حتى ما تجعل في امرأتك .

وجاء رجل للرسول - ص - بمثل بيضة من ذهب فقال : يا رسول الله : أصبت هذه من معدن فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها . فأعرض عنه رسول الله - ص - ثم أتاه من قبل ركه الأيمن فقال مثل ذلك فأعرض عنه . فأتاه من قبل ركه الأيسر فأعرض عنه . ثم أتاه من خلفه فقال مثل ذلك . فأخذه - ص - فحذفه بها ، فلو أصابته فأوجعته . وقال : يأتي أحدكم بما يملك فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس ، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى . وقد يجتج البعض بمبدأ الإيثار ويضعه فوق مبدأ الاعتدال . ويرد على ذلك الدكتور محمد مهدي علام فيقول :

" نلاحظ في الدعوة إلى الإيثار : أنها لم تتجاوز موضعين اثنين في مقابل ما يقرب من مائتي موضع في القرآن الكريم ، وشانين موضعاً في الأحاديث الشريفة وردت فيها الدعوة إلى الصدقة وليع الإيثار . وهذه العددية تكفي وحدها في بيان أن القاعدة العامة للصدقة هي الاعتدال وليست الإيثار . . . كما أن النصين الواردين بالإيثار ، لم يرد بهما أضرار أو مندوب ، وإنما كانا في شأن وصف قوم يارسون الإيثار ، مغلبين على طبيعتهم البشرية وفطرتهم ، ضاربين مثلاً أعلى من التصور ، يتأمو به المسلمون وهم يحاولون مصارعة الشح ، ويعتبرونه مثلاً أعلى لقوم من المقربين . ( ١٣٨ )

وتطبق هذا الشرط يعتبر من مفاخر النظام الضريبي الإسلامي

وعندما نطالع علم المالية العامة الحديث ، نجد دراسات شيقة عن القدر الملازم للوفاء في النظم المدنية الحديثة ، بدأت هذه الدراسات بصورة جديدة ، منذ الحرب العالمية الثانية ، في أوروبا وأمريكا . أما الدافع إلى هذه العناية في أوروبا فهو اضطرابها إلى تحويل

برامج التسليح واسعة النطاق ، واقدامها على فرض ضرائب على شعوبها بنسب لم توفرها من قبل ، فاتضح لهم أن أى خطأ أو زيف فى سياستهم الضريبية ، لا يكون ضاراً فحسب ، بل يؤدى إلى خراب شامل . أما فى الولايات المتحدة ، فكان الباعث على العناية بدراسة آثار الضرائب ، هو الأخذ بالخطة الجديدة المسماة باسم " New deal " التى انتهجها الرئيس روزفلت . ( ١٣٩ )

وقد تناولت هذه الدراسات : تأثير العبء الضريبى على : ( ١٤٠ )

- ١ - حوافز الأفراد على العمل وعلى الادخار والاستهلاك والاستثمار .
- ٢ - آثارها فى الاقتصاد القومى ، سواء فى فترات التنمية أو فى فترات التوظيف الكامل . وأيضاً أثرها فى فترات الرخاء أو فترات الكساد .
- ٣ - أثر الضرائب فى إعادة توزيع الدخل بين الأفراد والطبقات والقطاعات .
- ٤ - أثرها فى تحول رؤس الأموال الوطنية والأجنبية داخل وخارج البلاد . ولمعرفة ما إذا كان المجتمع يستطيع أن يتحمل مزيداً من الضرائب ، يقترح البعض الاستعانة بوسيلة مؤداها المقارنة بين : معدلات الضرائب ، وأثر ذلك على الحصيلة . فإذا تبين أن رفع معدل الضريبة بوجه عام لم يؤثر على مقدار الدخل بالنقص ، ومن ثم لم تقل حصيلة الضرائب ، بل تزيد بنسبة زيادة المعدل ، دل ذلك على أن " الضغط الضريبى " لم يصل إلى حده الأقصى . ( ١٤١ )

أما إذا ترتب على زيادة معدل الضريبة نقص فى الحصيلة ، أو زيادة ولكن بنسبة أقل من نسبة زيادة المعدل ، فانه يجب أن يستنتج من ذلك أن الضغط الضريبى تجاوز الحد المعقول . ( ١٤٢ ) وهذا ما دفع الطبيعيين " الفيزيوقراط " إلى القول بعدم زيادة الاستقطاع الضريبى عن ٢٠% من الدخل القومى ، وما دفع " كولن كلارك " أيضاً إلى التمسك بتحديد الحد الأقصى للضغط الضريبى بـ ٢٥% . ( ١٤٣ ) وقال البعض أن سعر الضريبة إذا تجاوز حداً معيناً ، أدى إلى انكماش وعاء الضريبة ، بل وتحطيم المادة التى تخضع لها ، مما يؤدى إلى هبوط الحصيلة بسبب تزايد محاولات التهرب منها . ( ١٤٤ ) وهكذا ثبتت لعلماء المالية العامة ، سريان " قاعدة تناقص إنتاج الضريبة " حيث وجدوا أن كل ارتفاع فى سعر الضريبة عند حد معين ، يؤدى إلى نقص فى زيادة الحصيلة عن الازدياد الذى

اقترن بالارتفاع المطبق ، وفى كل مرة يرتفع سعر الضريبة ، تتناقص مرونتها الارتفاعية حتى تبلغ الضريبة أقصى طاقتها الانتاجية ، فتختفى مرونتها الارتفاعية . ( ١٤٥ )

وهم يعبرون عن العبء الضريبى بعدة اصطلاحات منها : المقدرة التكبيفية ، الطاقة الضريبية ، طاقة التضحية القومية .

وتعرف الطاقة الضريبية لدولة من الدول بأنها عبارة عن الفرق بين الصحد الأقصى للمجهود الانتاجى لشعبها ، والحد الأدنى من الاستهلاك الذى يمكن حمل هذا الشعب على الرضا به ( ١٤٦ ) خاصة بإبان الحروب وخلال الأزمات والأحوال الطارئة . ( ١٤٧ )

ولاشك أن للضرائب رد فعل على دافعيتها . فمن الناحية السيكولوجية ، تصطدم الحكومة بمقاومة الشعب لتجاوز السلطات العامة الطاقة الضريبية ، بل إن هذه المقاومة تجد سبيلها إلى المؤسسات السياسية حيث يراعى أعضاؤها مشاعر ناخبهم عند التفكير فى زيادة الضرائب . ورد الفعل يكون مؤثرا بدرجة أكبر فى الحياة الاقتصادية ، حيث يجرى رجال الأعمال موازنة بين ما يحصلون عليه من ربح إضافى وبين اقتصاعات الضرائب إذا ما فكروا فى التوسع أو فى إقامة مشروعات جديدة . فإذا كانت الضرائب شديدة الوطأة أثر أن يبقى أمواله حرة دون أن يجدها فى آلات ومباني وغيرها . ( ١٤٨ ) بل إن زيادة معدلات الضرائب قد يؤدي إلى خروج المشروعات الحديثة من الصناعة فى المدى الطويل ، بل وإلى قيام بعض المنتجين بتخفيض إنتاجهم حتى لا يؤول الجزء الأكبر من الضرائب العليا للدخل إلى الدولة فى ظل الضرائب التصاعدية . ( ١٤٩ )

ومن هنا نشأت فكرة " المعدل الأمثل للاقتطاع الضريبى " ومحاولات ابتكار وسائل ناجعة لقياس هذا المعدل . مع المحافظة على مستوى المعيشة أو رفعه ، وفى ذات الوقت المحافظة على المقدرة الانتاجية القومية بل وزيادتها . وقد تمخضت محاولاتهم عنسـن الـاهتـداء الى معيارين :

المعيار الاول : المعيار الشخصى : ومضمونه أن المعدل الضريبى يبلغ حده الأمثل ، حينما يؤدي الإنفاق العام ، بالاشتراك مع الإنفاق الخاص ( وهما يشكلان معا الإنفاق القومى ) إلى تحقيق أكبر منفعة جماعية ممكنة . وهو ما يتحقق عند تساوى المنفعة الحدية للإنفاق العام ، مع المنفعة الحدية للإنفاق الخاص ( أى للدخول المتبقية مع الأفراد بعد الاقتطاع الضريبى )



المعيار الثاني : المعيار الموضوعي : ومضمونه أن المعدل الضريبي ، يبلغ حده الأمثل ، حينما تضمن بلوغ الدخل القومي أعلى مستوى ممكن له . وعلى ذلك فلا يكون الاقطاع الضريبي قد بلغ حده الأمثل إذا كانت أي زيادة فيه ، تؤدي إلى زيادة الناتج القومي ، ويكون قد تعدى حده هذا ، إذا كانت الزيادة فيه ، تؤدي إلى انخفاض الناتج القومي . ( ١٥٠ )

ولقد أجهد علماء المالية العامة أنفسهم ، وكان يكفيهم مؤونة هذه الدراسات ، مجرد الاطلاع على ما قررتة الشريعة الإسلامية من تقرير مبدأ " الطاقة الضريبية " وقاعدة " وسطية التكليف " وقاعدة " الأداء الأيسر للممول " وقاعدة " الحد الأنسب للأداء " التي نعرضنا لها آنفا .

وقد تعهدت اللوائح التفسيرية للخلفاء الراشدين ، ولأولى الأمر من بعد بيان هذه القواعد ونسوق لذلك بعض الأمثلة :

— ورد ضمن المعاهدة التي عقدها خالد بن الوليد مع أهل " بانقيا وماروسيا " والتي اعتمدها الخليفة الأول أبوبكر الصديق مانصه : " انى عاهدتكم على الجزية والمنعة . . القوى على قوته ، والمقل على قدر إقلاله " .

— ولا يصدر عمل ضريبي من أعمال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلا وفيه أعمال دقيق لهذه القاعدة فقد روى أنه عندما عاد " عثمان بن حنيف " و " حذيفة بن اليمان " من العراق ، بعد أن فرغا على أهلها الجزية والخراج . واجبهما بقوله : " أخاف أن تكونا حملتا الأرض فوق ما تطبق " فقال عثمان : " حملة الأرض أمرا هي له مطبقة " وقال حذيفة : " وضعت عليها أمرا هي له تحتله وما فيها كثير فضل " وكان قد سبق له أن أرسل السى أبى عبيدة بن الجراح قوله : " فأقر ما أفاء الله عليك فى أيدي أهله ، واجعل الجزية عليهم بقدر طاقتهم " . ( ١٥١ )

ويرد ضمن المعاهدات التي اعتمدها الخليفة الثاني نصوص عديدة تؤيد هذه القاعدة :

— فمن معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل " ماء بهرذان " : " . . . ولهم المنعة

ما أدوا الجزية في كل سنة الى من وليهم ، على كل حال في ماله ونفسه على قسدر  
طاقتهم . . . ( ١٥٢ )

— ويرد النص السابق أيضا في معاهدة حذيفة بن اليمان مع أهل " ماه دينار " ( ١٥٣ )

— ومن معاهدة نعيم بن مقرن إلى أهل " الرى " : " هذا ما أعطى نعيم بن مقرن  
الزبني من قوله ، أعطاه الأمان على أهل الرى ومن كان معهم من غيرهم على الجزاء " :  
طاقة كل حال في كل سنة " ( ١٥٤ )

— ومن معاهدة سويد بن مقرن مع أهل قومس : " ٠٠٠ على أن يؤدوا الجزية عن  
يد عن كل حال بقدر طاقتهم . . . ( ١٥٥ )

— ومن معاهدته أيضا مع أهل جرجان : " أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قسدر  
طاقتكم . . . ( ١٥٦ )

— ومن معاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان : " ٠٠٠ أن يؤدوا الجزية على  
قدر طاقتهم . . . ( ١٥٧ )

ثم نقرأ بعد ذلك التعليمات التي زود بها الخليفة الرابع على بن أبى طالب عامله  
" ابن الاشر " عندما عينه واليا على مصر ، ويرد ضمن هذه التعليمات :  
" ٠٠٠ ولا يثقلن عليك شئ خففت به المؤونة عنهم ( يقصد عن مولى الخراج والجزية )  
فإنه نذير يعودون به عليك في عارة بلادك ، وتزيين ولايتك ، مع استجلالك حسن  
ثنائهم ، وتبجحك ( أى سرورك ) باستفاضة العدل فيهم ، معتددا بفضل قوتهم بما نذرت  
عندهم من اجحامك لهم . . . فربما حدث من الأمور ما اذا عدلت فيه عليهم من بعد  
احتملوه ، طيبة أنفسهم به ، فان العمران يحتمل ما حملته ، وإنما يؤتى خراب الأرض من  
اعواز أهلها ، وإنما يعوز أهلها من إشراف الولاة على الجمع . . . ( ١٥٨ )

ويكتب مثل ذلك الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز إلى عامله عبد الحميد فيقول :  
" ٠٠٠ ولا تحمل خرابا على عامر ، ولا عامر على خراب ، انظر الى الخراب فخذ  
منه ما أطاق ، فأصلحه حتى يعمر ، ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين  
لأهل الارض . . . ( ١٥٩ )

وتتكرر نفس الوصية في رسالة مطولة بعث بها طاهر بن الحسين لابنه " عبدالله " بعد أن عبثه الطامون واليا على مصر ، " ولا تأخذن منه فوق الاحتمال له ٠٠٠ واحصل الناصر كلهم على أمر الحق ، فإن ذلك أجمع لألفتهم وألزم لواء العامة ، فخذ منهم ما أعطوك من عفوه ، وأئقده في قوام أمرهم وصلاحيهم " ( ١٦٠ ) وقد سبق أن أوردنا قبل ذلك ما يؤيد مبدأ الطاقة من أوراق البردى .

والحق أن نظرية الطاقة الضريبية ، والعبء الضريبي ، والمعدل الأمثل للاقتطاع الضريبي ، وأساليب قياسه ، كلها نظريات نجد لها مكتومها بالحرف الواحد - مسمع اختلاف في الصياغة اختلاف زمان ومكان - في مقدمة الفيلسوف الإسلامي ابن خلدون ، بلخصتها : " ان الدولة في بدء نشاطها ، تفرض مقررات هادئة من الضريبة ، فتحصل من جملة ذلك على حصيلة وافرة من الإيرادات ، ولكنها ما تلبث أن تزيد مقرراتها الضريبية ، زيادة تؤدي في النهاية إلى هبوط الحصيلة ، ويرجع السبب في ذلك ، إلى أن الدولة عندما تتمسك بأحكام الشريعة الإسلامية ، فإنها لا تفرض إلا المقررات الشرعية من الصدقات والخراج والجزية في حدود لا تتعداها ، والدولة في هذه المرحلة ، تكون في حالة من البساطة ، لدرجة تلزمها بالتساع والتفااض عن أموال الناس ، فتفرض مقررات هادئة على أموال رعاياها ، ويترتب على ذلك ، أن يقبل الناس على العمل ، ويرغبون في الإنتاج ، فيتقدم العمران ، وتتفتح التجارة الاقتصادية للبلاد ، وإذا تقدم العمران وزاد الإنتاج ، كبرت القاعدة التي تفرض عليها الضريبة .

" أما إذا تغيرت صورة الدولة ، وانحرف حكمها عن أحكام الشريعة الإسلامية ، وانغمسوا في التهميش والترف ، وكثرت احتياجاتهم للمال لاشباع غرائزهم وأهوائهم ، اضطروا لرفع معدلات الضريبة على الفلاحين والأجراء والمولدين من سائر الرعايا ، وأخذوا فمسي تدرج الزيادات مقدارا بعد مقدار ، وعندئذ يضطر الناس للانصراف عن العمران والإنتاج ، لأنهم سيقومون على أي حال ، بإجراء مقارنة بين نفع الإنتاج لهم ، وبين مغارمه عليهم ، ومعنى آخر ، بين الفوائد التي تعود عليهم من مواصلة العمل والكسب ، وبين التضحيات التي يتحملونها في سبيل أداء الضرائب التي تزيد حيناً بعد حين ، ثم يصلون إلى الحد

الذى يتوقفون فيه جملة وفرادى عن العمل والإنتاج وزيادة العمران ، فتنتقص جملة الجباية حتى ينتهى الأمر الى غاية ليس من ورائها نفع ولا فائدة . . . فلا تزال الجباية فى نقص مستمر ، ومقررات الضريبة فى زيادة مستمرة ، الى أن يتدهور العمران تدهورا نهائيا ، ويعود ذلك بالمال على الدولة .

” اذا فهمنا ذلك ، علمنا أن أقوى الاسباب فى نمو العمران ، هو تقليل أعجاس الضرائب على المكلفين ما أمكن ، فترتاح نفوسهم اليها ، لثقتهم فى أن عائد العمران والانتاج سيعود اليهم .

وينتهى ابن خلدون الى القول ” اعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ، لما يروونه من أن غايتها ومصيرها ، انتهابها من أيديهم ، وعلى قدر الاعتداء ونسبته ، يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب . . . ( ١٦١ )

واخيرا ، اذا كان الفقيه المالى الحديث ، قد انتهى الى ما انتهى اليه الفقيه المالى الإسلامى ، فيما يتعلق بالمقدرة التكبفية والعبء الضريبى ، والمعدل الأمثل للانقطاع الضريبى ، فإنه لم يعد هناك مجال للمراوغة فى تطبيق أحكام التكليف الضريبى الإسلامى ، والامتثال لتوجيهات الشرع الحنيف ، كما بلورها من الناحية الفنية أبو الاقتصاد القديم والحديث فيلسوفنا ابن خلدون . والاقتصاد على تطبيق أحكام الضرائب الإسلامية ، فى حدود التكليف الإلزامية على المسلمين ، وفرض ما يوازىها على أهل الذمة من جزية شخصية وعقارية وتجارية . مع مواجهة متطلبات العصر فى حدود أموال العفسو لكل من الطائفتين . التزاما بشرط العدالة فى التكليف الضريبى . وإذا كان شرط الرحمة والحنو الذى فصلناه ، واجب التنفيذ على المسلمين ، فهو أوجب ما يجب على أهل الذمة . وإلا خرجنا على نص وصية الرسول : ( ألا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حججه يوم القيامة ) .

وملخص القول : أنه لا يوجد فى أحكام التكليف الضريبى ما يمنع هذا التوحيد .

### المبحث الثالث

#### وحدة المكلفين بالضريبة

تنطاز الشريعة الإسلامية على غيرها من الشرائع الوضعية ، في تحديد صلة الفرد بالمجتمع ، من حيث مال هذا الفرد من الحقوق والواجبات ، فالدول المدنية لحد بشفة ، تنشأ دساتيرها وقوانينها على أساس ما تنصوره من حقوق لأفرادها ومواطنيها ، ثم ترتب بعد ذلك الالتزامات المقررة على مواطنيها بحسب ما تمنحهم من حقوق . وذلك لأن الهيئات التشريعية لتلك الدول ، تبتكر قوانينها لحماية حقوقها الفردية وإطلاق العنان لها على حساب الجماعة ، وهي في نفس الوقت ، لا ترتب على هذه الحقوق من التكاليف ما يتناسب وحجم مصلحة الجماعة التي تنتشئ إليها . في حين تقوم الشريعة الإسلامية - في الأصل - على أساس ما تقرره من التزامات على أفرادها . ثم تأتي الحقوق بعد ذلك في مرتبة تالية لتقرير الالتزامات .

ولنأخذ لك مثلا : حق الامتلاك الخاص . فبالرغم من أن هذا الحق ، يعتبر من أهم الحقوق المالية المقررة في الشريعة الإسلامية ، إلا أنه لم يقرر على إطلاقه ، ولا يوجد إلا وهو محملا بعدة التزامات وتكاليف تقع على صاحب المال . فهو مكلف - حتى قبل أن يصبح مالكا له - ألا يكتسب مالا إلا من مصادره المشروعة ، وإذ لا حق له في ملكية تقوم على السلب والنهب أو السطو أو الاغتصاب أو السرقة أو الاختلاس . كما لا حق له في اقتناء أشياء حرم الإسلام اقتنائها كالخمر والخنزير ، وإلا عرض نفسه للمصادرة أو للقطع أو التعزير . وبعد امتلاك الأموال ، يصبح مكلفا بأداء جميع التكاليف المترتبة على هذه الملكية كالتكاليف الضريبية من زكاة وعشر وخراج وإنفاق وغيرها ، وإلا عرض نفسه للعقوبات المالية والضريبية . وهو مكلف أيضا بصيانة ماله وتعميته وحسن استغلاله فيما يتفق ومصلحة الجماعة ومقاصد الشرع قبل تحقيق مصالحه الخاصة ، لأن حق المجتمع في هذا الحال مقدم على حق الفرد فيه . وهو مكلف بالأصل بملكيته إلى حد الحجر والاحتكار والاكتناز كي لا يكون دولة بين الأغنياء . وإلا خضع للمصادرة الكلية أو الجزئية بحسب مصلحة الجماعة .

وهو مكلف بعدم التذير فيه ، وإلا حكم عليه بالعقوبة ورفعته يد عنه ( ولا تترأوا السفهاء أموالكم ) ( ١٦٢ ) وهو مكلف بحسن التصرف فيه : فللبيع شروطه التي لا مجال للتحكم فيها ، وللوصية قيودها الشرعية ، وللهدية حدودها وهكذا . . . . . وصدق اللعالم العظيم إذ يقول : ( لتسولن يومئذ عن النعيم ) ( ١٦٣ )

وإذا كان القانون المدني قد شرع ليطبق في مجتمع نفعي مادي بحث ، ينظر فيه كل فرد لمصلحته أولا ، فليس ذلك الحال في الإسلام . فمثلا نجد أن الدائن يسعى الإسلام مطالب بالرفق بمدينه ، والمدين مطالب بحسن الأداء ، والمتعاقدان لا ينبغي أن إلا الصالح العام في التعاقد والتعامل . وهذا التضامن والتكافل يؤدي إلى المسؤولية والتكليف ، ويؤدي بالتالي إلى أن تصير الحقوق ووظائف اجتماعية لتحقيق مقاصد الشرع ، وأن يصبح المجتمع الإسلامي كله مجتمعا من التكليف ، وتصير الشريعة الإسلامية كلها شريعة تكليف ، أي أن يد المسؤولية فيها تسبق بد التمتع . ( ١٦٤ )

وهكذا ينظر للإنسان في حكم الشرع على أنه متحملا للمسئولية ، وملزما بأداء واجب أو طائفة من الواجبات ، قبل أن يكون صاحب حق . ولذا فإن الكلمة التي تطلق عليه باعتبار فردا ذا صفة سياسية ، أي عضوا في المجتمع - عند علماء الشريعة كلمة " مكلف " وهي الكلمة المقابلة لكلمة " مواطن " التي تعارفنا عليها في العصر الحديث . فكل فرد في المجتمع الإسلامي يعتبر " مكلفا " كما أن المجتمع الإسلامي بأسره ، لا ينظر إليه الشريعة الإسلامية إلا " كجموعة من المكلفين " . ( ١٦٥ )

وبعرف القاضي " أبو الحسن عبد الجبار " من علماء الكلام " المكلف " بقوله : ( اعلم أن المكلف هو : القادر ، العالم ، المدرك ، الحي ، المرید . لأنه - تعالى - لا يكلف الفعل إلا القادر على إيجاده ، العالم بكيفيته ، المرید لأحداثه على وجه دون وجه ، ولا يكون القادر قادرا إلا وهو حي ، ولا يصح أن ينفصل حال الحي من غسيه ، إلا بكونه مدركا للمدركات عند ارتفاع الوانع ، وصحة كونه عالما قادرا ) ( ١٦٦ )

ومن التعريف السابق ، نرى أن الشريعة الإسلامية تشترط في الإنسان المكلف الحي ثلاثة شروط هي : أن يكون قادرا ، وأن يكون عاقلا ، وأن يكون مختارا .

## ( الشرط الأول ) : أن يكون قادرا :

استوقف نظرى وهز كيانى بعدنى ما قرأت فى هذا الموضع فى بعض كتب سير الأعلام ،  
التي تتكلم عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز . هذا الخليفة التقى المرهف ، الذى  
كتب إلى واليه على مصر يقول : " أما بعد ، فقد بلغنى أن الحمالين فى مصر يحملون  
على ظهور الإبل فوق ما تطيق . فإذا جاءك كتابى هذا ، فامنع أن يحمل على البعير  
أكثر من ستائة رطل . . . . . وتأتيه يوما سلطان كبيرتان مملوءتان من رطب الأردن فيسأل :  
" ما هذا ؟ " فيقال : " رطب بعث به أمير الأردن إلى أمير المؤمنين " ويعود فيسأل :  
" وعلام جئ به ؟ " فيقال له : " على دواب البريد " فيهز رأسه ويقول : " لقد  
حملتموها فوق طاقتها ، يبيعوا الرطب ، واشتروا بثمنه علقا لدواب البريد التي حملته " ( ١٦٧ )  
وإذا كان الإسلام قد راعى هذه القاعدة بالنسبة للدواب ، فمن باب أولى تطبيقها  
على الإنسان ، وقد خلقه الله فقدره ، ثم السبيل بسره . ثم فضله وكرمه ( ولقد كرمتنا  
بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن  
خلقنا تفضيلا ) ( ١٦٨ )

والقدرة المطلوبة فى الإنسان المكلف ، ليست هى القدرة المطلقة المستطبعة لكل  
شئ ، ، القدرة على الوفاء بجميع التكاليف دفعة واحدة ، ولكنها قدرة نسبية مطلوبة  
التحقق منها ، فى كل فرد ، أو فى كل مجموعة من الأفراد ، بحسب مراكزهم القانونية  
طبقا لأحكام الشريعة . فالقدرة التكبيلية للحاكم الأعظم ، غير المقدرة التكبيلية لعامل  
الخارج ، غير المقدرة التكبيلية للقاضى ، والمقدرة التكبيلية للفقير غير المقدرة التكبيلية  
للفقير وهكذا . . . . . والمعنى أن التكاليف الإسلامية مقررة على كل فرد فى المجتمع الإسلامى  
بحسب قدرته . سواء كانت هذه القدرة طبيعية من صنع الخالق ، كالأستعداد الذهنى ،  
والقوة البدنية ، والطاقة الروحية ، أو كانت هذه القدرة مكتسبة كدرجة الثقافة ، ودرجة  
البسار المالى ، ودرجة الثرية الخلقة ، ودرجة الفطام النفسى ، كل بما هبى له .

وعلى ذلك ، فالمكلفون بالضرائب ليس مطلوبا منهم أن يكونوا على قدر من الاستعداد  
الذهنى أو البدنى أو الفطام النفسى ، بقدر ما يكونون عليه من درجات الاستعداد المالى .  
والمقدرة التكبيلية على أداء العبادات ، ليست هى بعينها ودرجاتها المقدرة التكبيلية

على مزاولة التصرفات المالية ، والمقدرة على أداء عبادة معينة كالصلاة تختلف في بعض نواحيها عن المقدرة المطلوبة لصيام رمضان أو الحج إلى بيت الله الحرام من استطاع إلى ذلك سبيلا . وبالرغم من الاختلاف النسبي بين هذه القدرات ، فإنها تلتقي جميعا ، وفي النهاية ، عند المشروعية الإسلامية العليا .

وعلى ذلك يمكن تعريف المقدرة التكلفية للمكلف على أنها " قدرة الإنسان على أداء الفعل الذي كلف به ، في الوقت المقرر للأداء ، وعلى الوجه الذي كلف به ، طبقا للاحكام التكلفية في الشريعة الإسلامية .

ومقتضى هذا التعريف ، نفهم أن التكليف يسقط عن العاجز عن أدائه سقوطا كلياً أو جزئياً ، فيعطى رخصة إعطاء دائمة أو مؤقتة من أدائه ، حتى يتوفر له القدر المطلوب من القدرة على أدائه . فمثلاً يعفى الزمن والمقعد والمعلوج والأعشى ، من أداء التكليف إذا كانت تلك القدرات البدنية مطلوبة لأدائه . أما إذا كان الزمن والمقعد والفلسوج والأعشى ، يتمتع بقدرات طبيعية أو مكتسبة أخرى ، هي بذاتها المطلوبة لأداء التكليف ، فلا أثر لعجزه البدني عن أداء التكليف . فمثلاً إذا كان موسراً وبذلك نصاب الزكاة ، أو القدر المطلوب لأداء الضرائب الأخرى ، أصبح مكلفاً في ماله لا في بدنه ، ويستطيع أن ينبذ غيره عنه في إجراء المحاسبة المالية له لضبط التكليف بالأداء .

وقد يكون المكلف قادراً على أداء التكليف المالي ، ولكن تتولد لديه من الموانع ما يعجزه القدرة على الأداء . والموانع التي تحول دون إتيان التكليف تنحصر في ثلاثة أمور ، كل واحد منها معلق بوجود إحدى عناصر التكليف الثلاثة وهي : الحكم التكلفي ، سبب التكليف ، المكلف ذاته . فعدم صدور الحكم بالتكليف - مع قدرة المكلف على الأداء - يكون مانعاً تشريعياً ، ولا يترتب على ثراء المكلف التزاماً بأداء تكليف ضريبي ، ويمكن تصور هذه الحالة ، إذا تقرر الخراج بنسبة ١٠% من ناتج الأرض الزراعية - مثلاً - باعتبار ما تدره هذه الأرض من المحاصيل الدورية . في حين أن المالك يستثمر أطيانه في زراعة الحدائق والنباتات ، ويقوى على أداء ضريبة تعادل أثمان ما هو مقرر بشأنها .



وانعدام السبب في وجود التكليف ، يعتبر مانعا من أدائه ، لأنه يؤدي بالتالي إلى انعدام قيام التكليف ، ولكنه لا يؤدي إلى انعدام قدرة المكلف أو التأثير عليها في كل الأحوال . فمثلا عدم وجود المال النامي أو القابل للنماء ، يعتبر انعداماً لسبب قيام التكليف بالزكاة ، وبالتالي انعداماً لقدرة المولى على الأداء في حين أن نقض الذمى لعقد الجزية ، يعتبر انعداماً للتكليف بها مع بقاء قدرته التكلفية دون تأثير .

أما الموانع المتعلقة بشخصية المكلف ، فهي ما يطلق عليها الفقهاء باسم عوارض الأهلية .  
(الشرط الثاني ) : أن يكون عاقلاً :

ولا يكفي أن يكون الإنسان قادراً على أداء التكليف ، دون أن يكون عاقلاً . لأن العقل — باعتباره أداة الفهم ووسيلة الإدراك — يعتبر الأداء الواعية المنظمة لهذه القدرة . فهو المصدر الوحيد لمعرفة الحكم التكلفي ، وحدوده ، وضوابطه ، وغاياته ، ومعرفته التكليف بذاته وصفاته . وفي الأمور التقنية يعرف كيف ومتى يستوفى التكليف بذاته وصفاته ، وفي الأمور الظنية يدرك — من روح التشريع وطريق الترجيح — الحكم الذي يحقق له وللمجتمع مقاصد الشرع . لذلك فلا مناص في كثير من التكليف الشرعية من ضرورة الحفظ والاستيعاب لمعرفة حدود هذه التكليف والقدر الأدنى المطلوب منه (١٦٩) لذلك اتفق العلماء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ، كالجماد والبهيمة . (١٧٠)

غير أنه لا يشترط في بعض الأمور أن يكون المكلف مدركاً عاقلاً ، فهو جائز في حق المجنون والصبي ، فيصير مكلفاً ، إذا كان هناك من يتحمل عنه أداء التكليف (١٧١)

ويدل على ذلك الدكتور أبو العنين بدران بقوله : أن وجوب الزكاة والنفقة والضممان ( والمثل باقي التكليف العالية والضريبة ) في مال الصبي والمجنون ، ليس تكليفاً موجهاً إليهما ، بل هو من باب التبعات المتعلقة بالأموال التي تلزم المصلحة العامة ، ولدفع الضرر عن الناس ، فهي أشبه ما تكون بتكاليف الحفظ والصيانة ، التي تفرضها الدولة على العقار والمنقول ، بغض النظر عن صفة المالك وشخصه ، أو أن التكليف متوجه إلى الولي بأن يؤدي هذه الحقوق من مالهم ، فهو تكليف لعاقل ، لا لصبي ولا لمجنون (١٧٢)

## ( الشرط الثالث ) : أن يكون مختاراً :

والاختيار يعنى أن يملك الإنسان الإرادة التى تمكنه من تفضيل أداء عمل معين أو الإحجام عنه . لأن الإرادة مصدر " النية " فى أداء التكليف التعبدية البحتة ، وهى أيضاً مصدر " القصد " فى مخالفة أحكام الشريعة ، أو اتيان المحرمات .

وقد اختلف علماء الكلام فى موضوع الاختيار وعدمه ، وعما إذا كان للإنسان إرادة حرة مطلقة من كل قيد ، مستقلة عن إرادة الله الشاملة ، يستطيع عن طريقها أن يقرر باختباره البحت ، أداء عمل معين أو الامتناع عنه ، أو أداءه بوجه دون وجه . أو أنه فاقسد الإرادة معدوم الاختيار ، لا يأتى فعلاً إلا بقضاء الله وقدره . أو أن له إرادة نسبية ، تختار وتقرر وتعمل بجانب إرادة الله .

وقد ترتب على هذا الاختلاف - اختلاف فى النتائج ، من حيث تحمل المكلف تبعاً عمله أو التصل منها .

ونظريّة الاختيار المطلق نادى بها المعتزلة ، أما النظرية القائلة بانعدام إرادة الإنسان واجتباره فقد نادى بها علماء الجبرية ، وأما النظرية الثالثة التى سلكت طريقاً وسطاً فقد نادى بها علماء الأشاعرة ، وتنتهى نظرتى المعتزلة والأشاعرة إلى تقرير مسئولية الإنسان عما يختار بإرادته . وهى نفس النتيجة التى يقرها القرآن الكريم فى قوله تعالى : ( سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، نحن ولا آباؤنا ، ولا حرمتنا من شئ ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أنتم إلا تخرصون ) ( ١٧٣ ) وهذا النص تمقظ النظرية القائلة . بالجبرية وعدم الاختيار ، وتبقى النظريات التى تؤيد إرادة الإنسانية ومسئوليته عن عمله .

غير أنه يوجد جانب من التكليف لا يشترط الإسلام فيه النية أو القصد ، وبالتالى لا يشترط فيه حرية الإرادة والاختيار ، ومن أمثلتها : التكليف الضريبية البقية ، التى تقع على المال مباشرة دون نظر إلى صاحبه ، كالزكاة والعشور والخراج ومختلف أنواع

الضرائب ، فهو يؤديها سواء رضى أو لم يرض ، والامتناع عن الأداء يعرضه للمسئولية الجنائية طبقا لأحكام الشريعة . وذلك تنتهى إلى غاية أخيرة ، وهى أنه : لا يشترط أن يحصل المشرع على رضا المكلف بحدود التكليف وصفته ودقته قبل أن يكلف به ، وبالتالى لا يشترط دوام رضائه بالتكليف بعد وجهه عليه .

وأخيرا تنتهى إلى أن المكلف بالضريبة أيا كان نوعها ، لا يشترط فيه إلا القدرة المالية على الأداء ، دون أن يكون بالحتم مدركا عاقلا ، والمثل دون أن يكون مريدا مختارا وهذه الشروط تنطبق على المسلم وغير المسلم على حد سواء . وليس فى الأحكام التى عرضنا لها ما يشير إلى وجوب شروط معينة فى المكلفين بالزكاة ، تختلف عن تلك الشروط المطلوبة فى المكلفين بالجزية ، وبالتالى ينهار جانب من الفكر الذى يقوم عليه ثنائية النظام الضريبى . وفى أن تناقش بعض الشروط التى قررها الفقهاء فى المكلفين بالجزية ومدى حجيتها لتقف حجر عثرة فى سبيل توحيد النظام .

وقد انتهى جمهور الفقهاء على أن الجزية لا تفرض إلا على كل : رجل ذمى ، بالغ ، عاقل ، حر ، مقيم بالديار الإسلامية إقامة دائمة . وربما انتهى التطبيق العملى فى جميع الولايات الإسلامية إلى رأى الجمهور ، بل ربما كان رأى الجمهور مفسرا لما كان قد جرى عليه العمل فعلا فى الديار الإسلامية ومبررا له . ويتبين لنا ذلك من المرسوم الذى أصدرته الخلافة الإسلامية بتميين " الأنبا عبيد بشوع الثالث النسطورى " بطريركا على النصارى ، وإن ينص هذا المرسوم - بعد أن يوضح اختصاصات البطريرك ومسئوليته عن جزية النصارى - على أنه يجب أن " يقتصر فى استيفاء الجزية على تناولها من العقلاء ، الراجدين من رجالكم ، دون النساء ، ومن لم يبلغ الحلم من أطفالكم ، ويكون استيفاؤها مرة واحدة فى السنة ، من غير عدول فى قبضها عن قضية المشرع المستحسنة . . . " (٤)

ويعترف النص المذكور ، بأن الشروط التى انتهى إليها التطبيق العملى ، فى شأن المكلف بالجزية ، وضعت على سبيل الاستحسان . ولا شك أن استحسان الدولة الإسلامية لهذه الشروط - ويناصرهما فى هذا الاجتهاد جمهور الفقهاء - كان منهجيا مناسبا تماما للظروف البيئية التى كانت محيطة بالمجتمع الإسلامى ، بالإضافة إلى تناسبها مع جمهور المكلفين ، وإدارة المالية العربية حتى ذلك الحين . فهى لم تكن شروطا تشريعية جامدة وارد بها قرآن أو سنة أو إجماع بل كانت شروطا اجتهادية على درجة

كبيرة من المرونة ، يمكن معها تعديلها ، لتتوافق مع ظروف المجتمع الجديد بحسب تطوره . ونباتش هذه الشروط على التفصيل الآتى :

### أولا : الذكورة والضريبة

والسؤال المطروح : هل بشرط أن يكون المكلف بالجزية " رجلا " ؟  
ونناقش هذا الشرط مستخدمين أدلة الأصول بحسب ترتيبها : القرآن ، والسنة ، والأثر ، وآراء الفقهاء .

والمصدر التشريعى الوحيد فى القرآن ، هو آية الجزية بسورة التوبة ، وهو نص عام لم يرد فيه تخصيص للرجل دون المرأة . يقول ابن حزم : " لا خلاف بين أحد من الأمة فى أن النساء مكلفات من دين الإسلام ، ومغارقة الكفر ما يلزم الرجال سواء بسواء ، فلا يحل رابقاؤهن على الكفر بغير قتل ولا جزية ( ١٢٥ ) " . وهذا القول يتفق مع فكر ابن حزم فى مشروعية الجزية ، باعتباره من أنصار النظرية القائلة بأن الجزية فرضت على أهل الذممة بدلا عن قتلهم .

فإذا انتقلنا إلى " الحديث " وجدنا أن النبى - ص - لم يحدد قاعدة عامة واحدة بشأن هذا الشرط ولكنها نهجت مناهج ثلاث :

#### ١ - أحاديث تقصر فرض الجزية على الرجال : منها :

- أنه صالح : يوحنه بن روية " صاحب " أيله " - وكان نصرانيا - على أن جعل له على كل حال بأرضه فى السنة ديناراً ، فيبلغ ذلك ثلاثمائة دينار . ( ١٢٦ )
- أنه كتب إلى المنذر بن ساوى فى مجوس هجر : ( افرض على كل رجل ليس له أرض أربعة دراهم وجبائة " ( ١٢٧ )

- وكتب إلى معاذ بن جبل عامله على اليمن - فى بعض الروايات - ( أن على كل حال ديناراً أو عدله من المعافى ) وفى رواية معاذ بن جبل قال : " يعثنى رسول الله - ص - إلى اليمن فأمرنى أن آخذ من كل حال ديناراً أو عدله معافياً " ( ١٢٨ )

— ومن سنته الفعلية أيضا أنه دعا أهل اليمن ، وضرب الجزية على كل حال فيها من اليهود والنصارى . كما ضرب الجزية على كل حال من مجوس أهل هجر ( ١٢٩ ) وثبالة وجرش ( ١٨٠ )

٢ — أحاديث تشير إلى جواز فرض الجزية على النساء ومنها :

— معاهدته مع أهل مقنا وقد ورد بها ( . . . ) وأن عليكم بعد ذلك ربعاً أخرجت نخلكم ، وربع ما صادف عراكم ، وربع ما اعتزلت نساؤكم . . . ( ١٨١ ) مما يدل على فرضها على دخل الإنتاج الصناعي من غزل النساء .

— وعن الحسن قال : ' أخذ رسول الله - ص - الجزية من مجوس هجر ، ومن مجوس أهل اليمن ، وفرض على كل من بلغ الحلم من رجل أو امرأة ديناراً . . الخ ( ١٨٢ ) ' وفي بعض الروايات : أن الرسول - ص - قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن : ( أنه من كان على يهوديته أو نصرانيته ، فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية . على كل حال - ذكر أو أنثى ، عبد أو أمة - ديناراً أو قيمته من المعافى ) ( ١٨٣ ) وفي رواية أخرى عن مسروق قال : " بعث رسول الله - ص - معاذ بن جبل إلى اليمن ، وأمره أن يأخذ من كل حال وحالة من أهل الذمة ديناراً أو قيمته من المعافى . " ويقول ابن حزم أن مسروقاً هذا أدرك معاذاً وشاهد حكمه باليمن ، وذكر أن النبي - ص - خاطبه بأخذ الجزية من النساء . ( ١٨٤ )

— ومن كتابه إلى الحارث بن عبد كلال ، ونعيم بن عبد كلال ، وإلى النعمان ، ومعاذ وهمدان :

( وأنه من أسلم من يهودى أو نصرانى ، فإنه من المؤمنين له مالهم وعليه ما عليهم ، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته ، فإنه لا يرد عنها وعليه الجزية . على كل حال - ذكر أو أنثى ، حر أو عبد - ديناراً أو من قيمة المعافى أو عرضه ثياباً . . ) ( ١٨٥ )

— ومن كتابه لمرو بن حزم عامله على اليمن : ( وأنه من أسلم من يهودى أو نصرانى إسلاماً خالصاً من نفسه ، ودان بدين الإسلام ، فإنه من المؤمنين ، له مثل مالهم وعليه

مثل ما عليهم ، ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فإنه لا يرد عنها . وعلى كل خالسم -  
ذكر أو أنثى ، حر أو عبد - دينار وافر أو عرضه ثيابا ( ١٨٦ )

٣ - أحاديث عامة لم يرد فيها تخصيص للرجال أو للنساء : ومنها :

- قوله - ص - ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يسهدوا أن لا اله إلا الله ، وأنسى رسول الله ، وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، ويؤمنوا بما أرسلت به ، فإن فعلوا ذلك ، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ) ( ١٨٧ )  
والحديث هنا يتكلم عن الناس بوجه عام دون تخصيص للرجل أو المرأة . ويعلق على ذلك ابن حزم بقوله : ولا يختلف أحد في أن القصد من جهاد الرسول أن يؤمن الناس ، ويعصموا أموالهم وأنفسهم بالإسلام ، والعصمة كما هي مطلوبة للرجال ، فهي مطلوبة للنساء كذلك ، وكما تكون أموال الرجال مباحة وأنفسهم مهددة بسبب حربتهم للمسلمين ، فأموال النساء ودماءهن كذلك مهددة لهذا السبب . وأنهن لا يعصمن أموالهن وأنفسهن إلا بما يعصم به الرجال أموالهم وأنفسهم سواء بالإسلام أو بالجزية . ( ١٨٨ )

- عن عمر بن عبد العزيز : أن النبي - ص - كتب إلى أهل اليمن ، أن على كل - صل - إنسان منكم دينارا ، كل سنة أو قبته من المعافرة ، والنص هنا وارد بمعنى الناس ، أيضا ، وليس بين تخصيص للحالم أو الحالبة .

فلذا ما انتقلنا إلى المصدر الثالث ، وهو ما روى عن الخلفاء الراشدين ، نجد أنهم اتبعوا نفس المنهج الذي سار عليه النبي - ص - فقد فرضوا الجزية على الرجال عامة ، ولكنهم أخضعوا النساء لها في بعض الحالات ، وفي حالات ثالثة فرضت الضريبة دون تخصيص للرجال أو النساء . وإليك بعض الأمثلة :

١ - حالات فرضت فيها الضريبة على الرجال دون النساء : ومنها :

- ما ورد ضمن معاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان : \* . . . أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم . ليست على صبي ولا على امرأة . . . \* ( ١٨٩ )

— ماورد ضمن معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل ماء بهرذان " على كل حالس  
فى ماله ونفسه على قدر طاقته ( ١٩٠ )

— وماورد بمعاهدة نعيم بن مقرن مع أهل الرى " ٠٠٠ طاقة كل حالس فى السنة " ( ١٩١ )

— وماورد بمعاهدة سويد بن مقرن مع أهل قوس " على أن يؤدوا الجزية عن يد على  
كل حالس بقدر طاقته ٠٠ " ( ١٩٢ )

ومن معاهدته أيضا مع أهل جرجان " ٠٠ أن عليكم من الجزاء فى كل سنة قدر  
طاقتكم على كل حالس ٠٠ " ( ١٩٣ )

— ولما فتحت الكوفة جعل عثمان بن حنيف على رؤوسهم أربعة وعشرين درهما  
وعطل النساء من ذلك ، ثم كتب بذلك إلى عمر بن الخطاب فأجازه ورضى به . ( ١٩٤ )

— كتب عمر بن الخطاب إلى أمراء الأجناد ، أن يقتلوا فى سبيل الله ولا يقتلوا  
إلا من قاتلهم ، ولا تقتلوا إلا من جرت عليه المواسى . ( ١٩٥ ) وكتب اليهم أن يضربوا  
الجزية ولا يضربوها على النساء ، ولا يضربوها إلا على من جرت على المواسى . ( ١٩٦ )

— وفى مصر يتداول المؤرخون هذه الرواية : لما فتح عمرو بن العاص مصر ، صالح  
جميع من فيها من الرجال من القبط من راهق الحلم ، إلى ما فوق ذلك ليس فيهم  
امراة ٠٠٠ ( ١٩٧ ) وكان لا يضرب الجزية على النساء والصبيان . ( ١٩٨ )

## ٢ — حالات فرضت فيها الضريبة على النساء كما فرضت على الرجال :

— وهى الحالات التى فرضت فيها الزكاة بدلا من الجزية على أهل الذمة ، كنا  
حدث بالنسبة لبنى تغلب ، وللديالمة ، وللأكراد ( ١٩٩ ) ويمعلق على ذلك بعض الفقهاء  
بقولهم : أن الذى فرض على بنى تغلب — والمثل ما فرض على الأكراد والديالمة — وإن كان  
جزية فى معناه ، إلا أنه واجب بنفس شروط الزكاة . لذلك تفرض الجزية على المرأة — نفس  
هذه الحالات — مثلما تفرض الزكاة عليها ، لأن المرأة محل تكليف بالفرائض الحالية ومنها  
الزكاة .

ومطالعة أوراق البردى العبرية ، وجد فى إحدى سجلات ضريبة الجزية ( فى أوائل  
القرن الثالث الهجرى ) اسم " قرا الأرملة " فإذا صح أن هذا الاسم كان لسيدة تلت  
قبطية فرمما كان ماورد بالوثيقة يشير إلى خضوعها للضريبة . كما تشير سجلات أخرى إلى

سيدة تدعى " سيدة الأرملة " وأخرى تدعى " ابنة كورك " ( ٢٠٠ )

٣ - حالات فرضت فيها الضريبة على وجه العموم دون تخصص للرجال أو للنساء : منها :

ماورد ضمن كتاب خالد بن الوليد إلى أهل يانقيا وسما " إني عاهدتكم على الجزية والمنعة " ( على كل ذي يد ) يانقيا وسما " على عشرة آلاف سوى الخرة " القسوى على قوته " والمقل على قدر إقلاله " ( ٢٠١ ) والنص هنا لا يشترط الذكورة " ولكنه يشترط أن يكون المكلف ذا يد فقط أى قادرا على الأداء عما تحت يده من أموال " سواء كان القادر رجلا أو امرأة " ولا شك أن المرأة ذات يد مثل الرجل " لأن لها حق الامتلاك الخاص .

وإزاء هذه النصوص " نجد أن الاسلام لم يقرر حكما ثابتا يشترط فيه الذكورة ففى شخصية المكلف بأداء الضرائب " فكما فرضت الجزية على الرجل فرضت على المرأة " وترك الأمر مفتوحا أمام السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية " تقنن فى هذا المجال ما تشاء " بحسب الظروف البسيطة المتطورة التى تصادفها " وحسب ما تحصل عليه المرأة الذميمة من حقوق فى طريق المساواة بالرجل من الناحية المالية " حتى إذا ما لحقت بالمسرة المسلمة فى مدى المسؤولية الفردية والحرية الاجتماعية والاقتصادية " أصبح حتما على أولى الأمر أن يعمموا تكليفها بالضريبة " حتى ترتفع الى مستوى المرأة المسلمة فى أداء الزكاة .

والقاعدة العامة فى الإسلام أن المرأة والرجل متساويان فى التكليف والحقوق " وإذا كان ( للرجل عليهن درجة ) ( ٢٠٢ ) " والرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض " وما أنفقوا من أموالهم " ( ٢٠٣ ) فليس ذلك إلا من قبيل رئاسة الرجل للأمر " بسبب مسؤوليته عن حمايتها " ومسؤوليته عن الإنفاق عليها " تطبيقا للقاعدة الشرعية " الملطة بالمسؤولية " .

وإذا كان للرجال على النساء درجة فى حياتهما العائلية المشتركة " فليس لهم عليهن سلطان فى شئونهن الخاصة " وفى شئونهن المالية على وجه الخصوص " فالمرأة تستطيع أن تكسب الحقوق بالامتلاك والميراث والشراء والتجارة " كما تستطيع أن تتصرف



فى أموالها دون إذن زوجها ، ولا ولاية عليها البتة فى ذلك . وعليه فالمرأة مكلفة نفسيا  
مالها بنفسيها التكليف المالية التى تفرض على الرجل .

غير أن الأمر قد جرى - بالنسبة للجزية - على غير ذلك لعدة أسباب منها :  
( أولا ) أن الفاتحين العرب ، عند دخولهم البلاد التى انضمت للدولة الإسلامية ،  
كانوا دائما يلتزمون حالة التحرز والتحوط فى التعامل مع أهل الذمة ، فتجنبوا منذ  
البداية التعامل مع نسائهم ، حرصا على قوامه شبابهم المنتصر بعد الفتح ، وحسنى  
لاتبهرهم أضواء الحضرة ، وهم خارجون من حياة التقشف والبداوة .

( ثانيا ) أن المرأة - منذ الجاهلية - ظلت فى نظر الشعوب غير الإسلامية ، غريب  
مختلفة مع الرجل فى الحقوق والواجبات . فلم تكن لها نفرا امتيازات الرجل ولا حقوقه ،  
ولذا لم تكن أهلا لتحمل التكليف والالتزامات . ولم تصدر التشريعات التى تساوى المرأة  
بالرجل إلا بعد الثورة الفرنسية . ويكفى أن نعلم ، أن المرأة الغربية ، فى ظل  
التشريعات الرومانية ، والتشريعات الأوروبية التى أخذت عنها ، ظلت حتى منتصف  
القرن التاسع عشر لا تتمتع إلا بحقوق مدنية قليلة ، فلم يكن لها أن تملك أملاك باسمها ،  
وإذا ورثت شيئا دخل فى حوزة زوجها ، ولم يكن لها أن تقوم بأعمال اقتصادية إلا تحت  
إشرافه ، وكان للآب السلطة القانونية على أولادهم ، إلى أن يبلغوا بلوغ الرجال ( ٢٠٤ )

والمثل كانت المرأة فى المجتمع العرس ، وقت نقول الإسلام ، فقد كانت الروح الحربية  
السائدة فيه ، تحرم البنات من حقها فى الميراث ، وتقتصر حق الإرث على الذكور ، القادرين  
على ركوب الخيل ، وحمل السلاح ، والدفاع عن العشيرة ( ٢٠٥ )

( ثالثا ) أن نظام الأسرة المالى والاجتماعى ، من المسائل التى لها اتصال مباشر  
بالشرائع والأديان . وطالما أقر المسلمون غيرهم على شرائعهم وأديانهم ، فليس لهم  
التدخل فى أمر من أمور الحياة الزوجية لهم ، تطبيقا للقاعدة " هم وما يدبرون " هم  
وما يعتقدون " . ولما كانت الجزية ، قد قامت منذ البداية على أساس المشروع عيسية  
السياسية القائمة على التعاقد ، الذى أفصح عن وعاء الضريبة وطاقاتها والمكلفين بها . الخ

ولما كان المبدأ فى الشريعة الإسلامية " أن يملك الذى عليه الحق أو وليه " وهو ما  
 يسمى فى الشريعة " بحق الملتزم فى إتمام العقد " • ( وليملك الذى عليه الحق •  
 وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا • فان كان الذى عليه الحق سفيها أو صفيها • أو  
 لا يستطيع أن يمل • فليمل وليه بالعدل ) ( ٢٠٦ ) ولا شك أن عقود الأمان والجزية •  
 جاءت معبرة عن الوضع الاجتماعى القائم • فان كانت ظروف المرأة تسمح بتكليفها كلفت  
 كما حدث بالنسبة لأهل قننا والبمن والتغالبه والديبالة والفلسنة • وإن كانت لا تسمح  
 أُنقِيت عن التكليف •

والحالات التى وردت فيها النصوص صريحة بتقرير الجزية على الرجال الحالمين فقط •  
 فإن هذا لم يمنع من نقل عبثها فى النهاية على المرأة عند التوزيع إن كانت مالكة  
 أو ذات مال • يقول الدكتور بدوى عبد اللطيف ( ٢٠٧ ) : والذى كان يحدث فعلا أن  
 الجزية • حينما تفرض على قرية من القرى • يقوم رئيسها بتوزيع ذلك على أهلها • حسب  
 الغنى والبسار • ويستوى فى ذلك الرجل والمرأة • غير أن الأمر قد حسم منذ عهد  
 الخليفة عربن الخطاب الذى كتب الى أمراء الأجناد • ألا يفرضوها على النساء والمصيبة •  
 ( رابعا ) أن الجزية • وإن كانت تفرض فى الظاهر على الرجل - ما قد يوحى بعدم  
 عمومية الضريبة - إلا أنها كانت فى الحقيقة تفرض على دخل الأسرة بالمفهوم الضيق •  
 تحقيقا لثلاثة أهداف :

هدف مالى : يحقق وفرة الضريبة • لأنها تراعى دخل جميع أفراد الأسرة مجتمعين :  
 الرجل وزوجته وأولاده القصر •

هدف إدارى : يكفى الإدارة المالية الإسلامية • التى اتسمت بالبساطة والوضوح  
 مؤونة محاسبة جميع الأفراد • تحاشيا لكثرة المطالبات الإدارية وتراكبها وتقاديا لتضخم  
 نفقات الجباية •

هدف أخلاقى : يجنب المرأة غير المسلمة • وطأة الجباية الإدارية الجبرية • وتعرضها  
 لعمال الجباية •

وترد بمعنى النصوص ، بالنص الصريح على أن الضريبة مفروضة على الأسرة • تورد من هذه النصوص :

— الاتفاق الذى تم بين " عثمان بن العاص " وأهل أرمينية : " على الجزية ، على أهل كل بيت دينار • • • • " ( ٢٠٨ )

— كتاب " حبيب بن مسلمة " إلى أهل تغلبس ، التى فتحت فى عهد الخليفة عثمان بن عفان ، حيث أقرهم بالأمال لهم ولأولادهم وأهليهم وأموالهم وصوامعهم وبيعهم وصلواتهم على ( إقرار بصغار الجزية على أهل كل بيت ) دينار واثم ، ليس لهم أن يجمعوا بين متفرق الأهلات ( الهبوت ) استصغارا منهم للجزية ، ولا للمسلمين أن يفرقوا بين مجتمع بيت استكثارا منهم للجزية •

— ومن الناحية التطبيقية فى مصر ، نجد أن الضريبة كانت تفرض بالفعل على دخل كل بيت ، وإن كانت تربط باسم رب الأسرة • فقد ذكر البطرك " ديونسيوس " أنه رأى فى بلدة " تنيس " بمصر ، أمرا غريبا • فقد أخبره سكانها : أنه بالرغم من فقرهم وسوء حالتهم وقلة دخلهم ، كان المسئولون عن جباية الضرائب ( ٢٠٩ ) يفرضون خمسة دنانير ( على كل دار ) وقد أفضى البطرك بذلك الى " عبد الله بن طاهر " ، لما يعرفه فيه من عطفه على القبط ، وجهه إياهم ، فلما وقف عبد الله بن طاهر على جلية الخبير ، خفف الضريبة بالتطبيق لأحكام الشرع • ( ٢١٠ )

وما ذكره ديونسيوس تؤكد أوراق البردى ، فتذكر إحدى الوثائق ، المبلغ المطلوب من كل أسرة ، وقد سجلت مجاميع الضريبة تحت عناوين " من أبناء فلان " أو " أصحاب التخصيم الفلانى " • ( ٢١١ )

والنظر إلى أن الجزية ، كانت بمثابة ضريبة الإيراد العام على أهل الذمة • فالتساؤل الذى نصادفه فى خصوصية هذا الموضوع ، هل الأوفى ، أن تفرض الضريبة على دخل الفرد أم على دخل الأسرة ، ويجيبنا على هذا التساؤل الأستاذ حسين خلافيقول :

" إن حل هذه المسألة يتوقف على التنظيم الاجتماعى فى كل دولة ، وأهمية الأسرة ،

ومركز المرأة المتزوجة ، وما إذا كان التشريع يقرر انفصال أموال الزوجة عن أموال الزوج أو لا . ففي الولايات المتحدة ، تفرض الضريبة على دخل كل عضو من أعضاء الأسرة لا على مجموع دخل العائلة . وفي فرنسا تفرض على مجموع دخل الأسرة . فتجمع دخول رب الأسرة ومن يعيشون معه ، وتفرض عليها الضريبة . . . . ومن ثم تعتبر الأسرة في فرنسا وحدة اقتصادية ، ويفترض أن كل أعضائها يشتركون في إنتاج الدخل .

ويتصدى الدكتور حسين خلاف للدفاع عن الضريبة التي تفرض على الأسرة كوحدة اقتصادية واحدة ، فيستأنف حديثه قائلاً :

١- والحل الذي تأخذه التشريعات يتضمن أهمية كبيرة ، ذلك أنه باتباع الضريبة التصاعدية ، التي يزداد سعرها كلما ازداد الدخل ، يكون مقدار الضريبة أكبر لو فرضت على دخل الأسرة ، مما لو فرضت على دخل كل فرد فيها . ولهذا انتقد البعض فرض الضريبة على دخل العائلة ، بحجة أنه يؤدي إلى عدم الزواج ، ولا يشجع على تكوين العائلة . ( ٢١٢ )

ويؤيد الدكتور عاطف صدقي هذا المسلك فيقول : ( ٢١٣ )

" ويعتبر هذا المسلك متفقاً مع فكرة الضريبة الشخصية ، ومع حقيقة الأشياء ، ذلك لأن الأسرة ككل - في الوضع العادي للأمر - وحدة اقتصاد متكاملة ، تتكون قدرتها التكبيلية من مجموع دخول أفرادها الذين يعيشون معاً ، ويستخدمون هذه الدخول معاً ، رغم أنها قد تكون مملوكة من الناحية القانونية لكل فرد من أفراد الأسرة على حدة . وإذا كان قيام نظام اشتراك الأموال ، يسهل - ولا شك - من الأخذ بأسلوب فرض الضريبة على دخل العائلة ، إلا أنه ليس هناك ما يمنع - من الناحية النظرية - من الأخذ بهذا الأسلوب ، حتى في الحالات التي يقرر فيها القانون انفصال أموال الزوجة عن أموال الزوج ، للوصول إلى حقيقة المقدرة التكبيلية للمولين . "

موقف الفقهاء من هذا الواقع :

دفع هذا الواقع العمل الفقهي إلى القول " بعدم مشروعية فرض الجزية على النساء " ففي العهد الذي نظمته الشافعي كمنوج لعقد الذمة مانصه : " وأن يؤدي كل بالغ من أحرار رجالكم على عقله جزية رأسه " ( ٢١٤ ) ويرر الشافعية ذلك بقولهم : إن الجزية

لا تجب على المرأة لأنها تبع لزوجها أو عائلتها ، ولو تفردت امرأة عن أن تكون تبعا لزوج أو نسب لم تؤخذ منها الجزية ، لأنها تبع لرجال قومها وإن كانوا أجنب عنها ، ولو تفردت امرأة في دار الحرب ، فبذلت الجزية للمقام في دار الاسلام لم يلزمها ما بذلته ، وكان ذلك منها كالهبة ، لا يؤخذ منها إن امتنعت ، وفرعوا على ذلك أن الجزية لا تؤخذ من " حنثي مشكل " ، فإذا زال إشكاله وإن رجلا ، أخذت منه في المستقبل ، وحصلت منه الضريبة عن السنوات الماضية . ( ٢١٥ )

ويتفق الحنابلة مع الشافعية ، إلا أنهم يرون أن الخنثى المشكل لا تحصل منه الضريبة إلا عن المستقبل فقط بعد زوال إشكاله . ( ٢١٦ )

وقال الحنفية : أن الجزية لا تجب إلا على الرجال فقط . ( ٢١٧ ) واستثنا من ذلك ما ورد عنه نص صريح بسابقة فرضها على نساء بعض البلاد لسبب أو آخر . سواء كان النص لفظا أو ضمنا . فهي تجب على نساء بني تغلب لأنهم تما لحوا على دفع الزكاة مضاعفة ( ٢١٨ ) وتشككوا في النصوص القائلة ، بأن معاذ بن جبل فرضها على الحالم والحالمة ، وقالوا أنها ضعيفة أو منقطعة الرواية . وأن الأمر الذي أعطاه النبي - ص - إلى معاذ بن جبل ليس فيه النساء ، وأن هذا الأمر يعتبر قرارا تشريعا ناسخا لما سبق أن تقرر عليهن ، لأنهن كن يقاتلن المسلمين مع رجالهن . ( ٢١٩ )

وقال المالكية ، أنها لا تجب إلا على كل ذكر حر " لأشئ ولا رقيق " مكلف " لا صبي ولا مجنون " . ( ٢٢٠ ) وقال مالك " مضت السنة أن لا جزية على نساء أهل الذمة " . ( ٢٢١ )

وبالرغم من شبه الاجماع بين الفقهاء على عدم وجوب الجزية على النساء ، نجد الفقهاء الثائر " ابن حزم " يتصدى لهذه الدعوى ، ويفندها بأسانيد قوية لا تقبل الجدل على عكسها ، وينتهي إلى أن النساء مكلفات بالضريبة كالرجال سواء بسواء ، ولا يوجد أي مبرر لإعفاؤها منها . ( ٢٢٢ )

وقد استدلل الفقهاء على عدم وجوب الجزية على المرأة الذمية ، من النص - - - - - التشرعية التي تعفى المرأة من القتل أثناء الحروب ، طبقا للنظريتين القائلتين بفسان الجزية بدل القتل ، وأنها بدل الانخراط في سلك الجندية ، وأن الضريبة لا تفرض عليها

حيث لا قتل عليها • ومن هذه النصوص :

— قوله — ص — لجنوده : ( انطلقوا باسم الله ، وفي سبيل الله ، تقاتلوا — من عدو الله ، لا تقتلوا شيخا فانيا ، ولا طفلا ، ولا امرأة ) • وروى أن امرأة وجدت مقتولة في بعض مغازي الرسول — ص — فأنكر الرسول — ص — قتل النساء • كما سئل الرسول — ص — عن الذراري من المشركين يبيتون فيصيب المسلمون من نساءهم وذرايرهم فقال : ( هو منهم ) لأن القتل حدث بسبب خارج عن إرادة المسلمين إذ عرض المشركون نساءهم إليه • ( ٢٢٣ )

— ومنها أيضا وصية أبي بكر لقائده أسامة بن زيد في حديث طويل " • • • لا تقتلن امرأة • • • • ( ٢٢٤ )

وقد سبق أن تعرضنا لهاتين النظريتين وأثبتنا فسادهما في موضعهما •  
ويكاد الحنابلة يضعون أبديةهم على السرف في عدم خضوع المرأة للجزية آنذاك كواقع اجتماعي فيقولون : " والذمي — ولو انش صغيرة أو صبي — إن اتجر إلى غير بلد • ثم عاد ، ولم يؤخذ منه الواجب فيما سافر إليه من بلادنا ، فعلى نصف العشر مما معه ( ٢٢٥ ) فهم بذلك يفرضون الجزية التجارية ، وإذا استقلت المرأة بتجارها وأموالها ، وقبامها بالتجارة دليل على هذا الاستقلال • ولكنهم لم يحاولوا أن يجدوا رابطة بين فرض الجزية التجارية والجزية الشخصية عليها •

هذا والفقهاء كلهم مجمعون على أن النساء والمهنية يخضعون للجزية العقارية ( الخراج ) وفي ذلك يقول ابن عساكر : " حين وضع عمر الخراج ووظفه على أهله • • • جعله عاما على كل من لزمته المساحة ، ومارت الأرض في يده من رجل أو امرأة أو صبي • • • فصاروا متساوين فيها ، لم يستثن أحدا • ووما يبين ذلك قول عمر في دهقانة حيث أسلمت : دعوها في أرضها تؤدي عنها الخراج • ( ٢٢٦ )

ولما كنا قد انتهينا إلى أن المشروعية الضريبية عموما ، ومشروعية الجزية خصوصا ، تستند إلى عالمي : الحماية والتضامن ، فإن النساء يتمتعن مثل الرجال بالعصمة والحماية ، ويجنبن ثمرة هذا التضامن ، وبالتالي يخضعن للضريبة كالرجال تماما بتمام •

كما أنهن أصبحن يستفدن من أحكام الشريعة الإسلامية في الاستقلال المالي ،  
ويخضعن لأحكام الميراث والوصية ويستفدن من أحكام المعاملات المالية ، وزال كل  
سبب من أسباب عدم خضوعهن للضريبة ( ٢٢٧ ) .

### ثانيا - الإدراك والضريبة

عرفنا أن الإدراك شرط من شروط التكليف . لكننا يجب أن نفرق بين نوعين من  
أنواع هذه التكليف :

الأولى : التكليف التي تقع على الإنسان في شخصه ، ولا يعفيه من أدائها غيره ،  
سواء كان وليا أو وكيلًا أو فصوليا . وهذه التكليف بشرط فيها الإدراك ، لأنه  
لا يستطيع أن يتحمل تبعاتها إلا إذا كان عاملا . وتنحصر هذه التكليف في نوعين :

- أ - الواجبات التعبدية البحتة : كالصلاة والصيام .
- ب - التكليف المترتبة على المسؤولية الجنائية .

وشرط الإدراك في هذه التكليف لازم ، إذ يجب أن تتوفر شرط النية في الواجبات  
التعبدية البحتة ، وشرط القصد الجنائي في المصائب الجنائية إذ ( لا تكسب كل نفس  
إلا عليها ) ( ٢٢٨ ) ( ولا تزر وازرة وزر أخرى ) ( ٢٢٩ ) و ( من يعمل مثقال ذرة خيرا  
يراه ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ) ( ٢٣٠ ) و ( من عمل سوءا يجزيه ) ( ٢٣١ ) و  
( من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ) ( ٢٣٢ ) ( وليس عليكم جناح فيما أخطأتم  
به ولكن ما تعمدت قلوبكم ) ( ٢٣٣ )

وهو ما يعرف بشخصية " الجزء " أي " شخصية المشيئة والعقوبة "

الثانية : التكليف التي تقع على الإنسان في ماله : وهذه التكليف بشرط فيها  
الإدراك ، حتى ولو كانت ركنا من أركان العبادات كالزكاة والعشر .

والفقهاء مجمعون على أن الزكاة تجب على المزروع والثمار ، ولو كان من يملكها  
غير مملك . لأن زكاة المزروع والثمار مؤونة المال ( وهو الزرع ) فهي تابعة للمال وليست  
تابعة للتكليف . ويقابل زكاة المزروع والثمار ( العشر ) خراج الأرض ( الجزية العقارية )

على أهل الذمة • فهو تابع للأرض • وليس تابعا لمالكها •

كما أن الجمهور لا يعتد بشرط الإدراك • في باقى أنواع الزكوات • لأن الزكاة  
تتحقق بتحقيق سببها وشروطها سواء كان المالك مدركا أو غير مدرك • فهى مؤونة المال •  
وحق الفقير فى مال الغنى • كما صرح القرآن الكريم • وكما قال النبى لمعاذ بن جبل :  
( خذها من أغنيائهم • وردّها على فقرائهم ) وغير المكلفين من الصغار والمجانسين  
ينطبق عليهم وصف الغنى اذا كان لهم مال • ولأن التكافى الاجتماعى يوجب ذلك  
التكليف العادل • ( ٢٣٤ )

وقد روى عن النبى - ص - ما يدل على وجوب الزكاة فى أموال الصغار يقول : ( ابتغوا  
بأموال البتامى الا تذهبها الزكاة \* وقوله : ( ألا من ولى بيتا لعال • فليشمر له فيه  
حتى لا تأكله الصدقة ) كما روى أن عمر بن الخطاب كان يتجرب مال البتامى ويقول : " ان  
تركنا هذا أتت عليه الزكاة - كما أن على بن أبى طالب كان يزكى أموال ولد أبى رافع •  
وكانوا أيتاما فى حجره • وكانت عائشة رضى الله عنها تخرج زكاة أيتام كانوا فى حجرها -  
وبالمثل فعل ابن عمر • وهكذا فعل غيره من الصحابة •

وروى أن النبى - ص - أقطع أبا رافع أرضا • فلما مات أبورافع • باعها عمر بن  
الخطاب بثلاثين ألف درهم • فدفعها إلى على بن أبى طالب • فكان يزكها • فلمسا  
قبض أولاد بنى رافع عددا من المال فوجدوه ناقصا • أتوا على كرم الله وجهه • فاخبروه •  
فقال : " أحسبتم الزكاة ؟ " قالوا " لا " فحسبوا الزكاة فوجدوها مسا • فقال على :  
" أكنتم ترون أن يكون عندى مال لا أزكيه ؟ " ( ٢٣٥ )

والفقه المالى الحديث يؤيد رأى الجمهور • إذ لا يشترط الإدراك فى التكليف  
المالية - سواء كانت زكاة أو غيرها • والزكاة حق مالى ببلغه الفقهاء • وعريضة ببلغه  
العصر • • • • • وحق الزكاة يقع بصرف النظر عن مالكه • وبصرف النظر عن تحقق شرط  
التكليف الدينى فيه أو عدم تحققه • فهو استقطاع ضريبى من المال الخاضع للزكاة • • •  
يضاف إلى ذلك • أن مقدرة المول على الدفع • لا تتأثر بكونه صبيا أو مجنونا • بالنسبة



أو عاقلا ، وأن عدم البلوغ وعدم العقل لا يمان طاقة المول الضريبة ومركزه المالى ، كما أن إسقاط الزكاة فى أموال الصبي والمجنون ، فيه إخلال بمبدأ " العدالة الضريبة " . الأمر الذى يؤدى إلى عدم المساواة فى تحمل العبء الضريبى . ( ٢٣٦ )

وهذا الذى قرره الفقهاء فى الزكاة بالنسبة للصبي والمجنون ، يقررونه أيضا فى باقى الالتزامات المالية ، فبعض جرائم الصفار والمجانين تتحول إلى تبعات مالية ، كما هو مبين فى جرائم الأموال . فإذا كانت العقوبة الجنائية الشخصية تسقط عنهما لعدم إدراكهما ، فإنها لا تسقط عن أموالهما بشأن ضمان حقوق الغير ، طالما أن لكل منهما ذمة مالية ، تقبل الحقوق ، وتحمل الالتزامات . ( ٢٣٧ ) وما دامت هذه الأهلية متوفرة فيهما فقد وجب أن يتحملا المسؤولية المدنية ( وهى مسئولية مالية ) دون المسؤولية الجنائية ( وهى مسئولية شخصية ) ( ٢٣٨ )

وعلى أساس هذا الفهم ، أورد الآمدى وغيره من الأصوليين ، اعتراضا فى شأن تكليف الصبي والمجنون بالزكاة والنفقات والضمانات اتفاقا ، لأن التكليف لم يوجه إليهما ، غير أن هذه الواجبات ليست إلا واجبات متعلقة بأموالهما وندمتهما - لا بفعلهما - لأن كلاهما أهل للذمة بتحقيق إنسانية فيهما . لأن الذمة من لوازم الإنسانية ، وليس ذلك من باب التكليف فى شئ . ( ٢٣٩ ) والنتيجة فى النهاية واحدة ، مع اختلاف فى التأويل .

هذا هو الأصل فى تقرير الالتزامات المالية عموما ، لافرق فبين حق مالى للذمة أو للعباد ، للدولة أو للأفراد ، وبالتالى لافرق فيه بين زكاة وجزية ، عسراً أو خراج . غير أننا عندما نعالق أقوال الفقهاء ، نجد أن هناك إجماعاً أو شبه إجماع ، على عدم إخضاع عدوى الإدراك للجزية الشخصية - دون الجزية العقارية والجزية التجارية - ونناقش آراءهم على التفصيل التالى :

١ - صغر السن والضريبة : والفقهاء لا يخضعون الصبيان للضريبة لأسباب منها :  
أولا : استنادا إلى النصوص التى وردت فى المعاهدات ونى الأحاديث ، وعن الخلفاء الراشدين فى ذلك ولا داعى لتكرارها .

ثانيا : استنادا إلى النصوص التي تحرم قتل الذرية في الحرب ، والنصوص التي لا توجب على الصبي القتال • فقد روى عنه - ص - قوله ( ولا تقتل ذرية ) أو أنه قال ( ولا تقتل ذرية ) • وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أحد عماله : " بلغنا أن رسول الله - ص - كان إذا بعث سرية يقول لهم ( اغزوا باسم الله في سبيل الله ، تقاتلون في سبيل الله ، تقاتلون من كفر بالله ، ولا تغفلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدا • • ) فقل كذلك لجيوشكوسراباك إن شاء الله ( ٢٤٠ ) ولما شرعت القوات الإسلامية في التأهب لغزو الشام قال أبو بكر لقائده - " ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا صغيرا • • " ( ٢٤١ ) وكتب عمر بن الخطاب لأمرأى الأجناد أن لا يقتلوا النساء والولدان • ولا يقتلوا إلا من جرت عليه المواسى • ويقول أبو عبيد : فلما أغبت الذرية من القتل أسقطت عنهم الجزية ( ٢٤٢ )

ثالثا : تأسيسا على بعض النظريات التي قالوا بها كأساس لمشروعية الجزية • فمن قال منهم بأنها بدل القتل أو أنها بدل الانخراط في سلك الجندية استندوا إلى النصوص التي أوردناها • ومن قال بأنها بدل الاسترقاق ، قالوا بأنها لم تفرض عليهم - رغم جواز استرقاقهم • لأنهم صاروا أتباعا لأصولهم في الكفر ، فكانوا أتباعا في حكمهم ( ٢٤٣ ) • ومن قالوا بأن الجزية عقوبة على الكفر ، قالوا أن الصبي الذي لم يكتمل إدراكه ، لا يجوز الحكم على صحة اختياره للدين الذي يعتنقه ، حتى يمكن معاقبته بفرض الجزية عليه • وطالما أن الجزية في نظرهم تؤخذ على سبيل الصغار ، فإن الصبي الغير مدرك ، لا يستشعر معنى الصغار ، ولذا لا يجوز أن يدفعها إليه ، ولا يجوز إلانة فيها ، لأن المقصود بالصغار هو المكلف لا وليه ولا وكيله ( ٢٤٤ )

وبالاطلاع على كتب التاريخ ، وكتب النظم الإسلامية ، نجد أن رأى الفقهاء هو الذى ساد على مدى فترة الحكم الإسلامى • ولم أعثر على نص واحد يؤيد فرض الجزية بطريقة مباشرة على الصبي غير المميز سواء في كتب التفسير أو السنة أو الفقه ، سوى

النصوص الواردة بشأن جزية التغالبة ومن في حكمهم • وفي مصر تؤكد أوراق السبردى هذا الواقع العملى • حيث لم تتضمن ورقة واحدة من كشوف ربط الضريبة أو تحصيلها إلى إسم صبي لم يحتلم • ( ٢٤٥ )

غير أنى أرى أن رأى الفقهاء قد خرج عن الجادى العامة للتكليف الشرعى فسى الإسلام لأسباب منها :

أولا : سبق أن انتهينا إلى أن الشرط الوحيد اللازم لأداء التكليف المالية على المسلمين هو شرط القدرة على الأداء • دون توفر شرطى الإدراك والاختيار • وعلمنا أن المصدر الأول لتقرير فرضية الجزية على أهل الذمة هو آية الجزية • وبالتأمل نفسى هذه الآية نجد أنها :

١ - اشترطت شرطين اثنين فى معنى الجزية ، الأول : شرط شخص • وهو أن يكونوا غير مسلمين ( لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر • ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله • ولا يدينون دين الحق ) والثانى : شرط موضوعى : وهو أن يكونوا قادرين على الأداء ( يعطوا الجزية عن يد ) أى عن قدرة • أما الشرط الخاص بالاختيار فقد ألغته الآية وصرفت النظر عنه بقولها ( وهم صاغرون ) أى وهم مذعنون للنظام الإسلامى وأحكام الشريعة • إذ ليس لهم الخيار فى عدم الأداء • وليست ثمة شروط أخرى •

٢ - لا يجوز الاحتجاج بأن السنة النبوية - ووظيفتها الأساسية تفسير الأحكام - قد وردت بشأن الجزية • على سبيل التخصيص بعد التعميم • أو التقييد بعد الإطلاق • وأن آية الجزية نزلت سنة ٩ هـ • وأن المعاهدات التى عقدها - النبي - ص - فى أعقاب نزولها كلها تشترط الإدراك فى المكلفين بالجزية • حيث فرض الضريبة مع أهل بئالة وجرش • وصاحب أيلة • وأهل اليمن • دينسارا على كل حال • وأكد ذلك وصيته لعماد بن جهل حينما أرسله إلى اليمن •

إذ الواقع أن النبي - ص - لم يسلك شعبة واحدة بعد نزول الآية • فبينما فرض الجزية فى الحالات السابقة على كل حال • نجد فرض الجزية دون إشارة إلى هذا الشرط على أهل أذرح • حيث فرضها غريبة مجملة • مائة دينار على أهل هذه القرية فى كل رجب - ثم صالح أهل مقنا على ربح إنتاجهم الزراعى

والصناعى والتجارى والحرقى . ( ٢٤٦ ) كما صالح أهل نجران على ألفى حلـ .  
 من حلل الا و ا قى فى كل رجب ألف حلة ، وفى كل صفر ألف حلة ، كل حلة أوقية . ( ٢٤٧ )  
 بل إن الرسول - ص - فرغ الجزية بمقررات الزكاة على أهل دومة الجندل ، بعد  
 أن صادر بعض أموالهم العقارية والمنقولة وخاصة الحصون والمعسكرات والأدوات  
 العسكرية . وقد التزم الأمر على العلماء فى شأن معاهدة الرسول - ص - مسع  
 اكيدر دومة الجندل . ولذا لم تجد هذه المعاهدة سبيلها إلى كتب الفقهاء ،  
 كما وجد صلح عمر بن الخطاب مع التغالبة طريقه إلى هذه الكتب . وأوثق الروايات  
 تقول : أن " اكيدر " صاحب دومة الجندل ، ذهب مع خالد بن الوليد إلى  
 النبى - ص - وهو ببثوك ، فحقن له دمه وصالحه على الجزية ، وكتب له كتابا  
 بذلك . ( ٢٤٨ ) وإذا صح ما استتجنناه من الكتاب يكون الرسول - ص - قد فرض  
 الجزية على الصبغة بطريق غير مباشر ، كما فعل الصحابة من بعده فى شأن جزيرة  
 التغالبة والد يالمة والأكراد .

ومنه يتضح أن السنة لم تكن صارفة للنصر إلى الحالمين ، بحسب ظروف كـ  
 بيئة والعرف الجارى بها فيما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية .

٣ - أن تكليف معاذ بن جبل بفرض الجزية على الحالمين ، لا يعنى الاحتجاج بالمفهوم  
 العكسى لهذا التكليف . لان الأخذ بالمفهوم العكسى ، قد يؤدى - فى كثير من  
 الأحيان - إلى أمر محرم أو مكروه ، أى يؤدى إلى الوقوع فى المحذور كما يقول الحنفية .  
 وحتى إذا أردنا الأخذ بالمفهوم ، فإنا يجب علينا مراعاة المبادئ العامة لأحكام  
 الشريعة وروح التشريع ، كما يجب أيضا أن نأخذ فى الاعتبار ، مراعاة النصـ  
 الأخرى التى تنفى المفهوم العكسى ، وهذا ما ذهب إليه الشافعية والمالكية وبعض  
 الحنابلة . ولا شك أن الأخذ بالمفهوم العكسى لأمر النبى - ص - لمعاذ بن جبل ،  
 فيه خروج على قاعدة العدالة والمساواة بين المكلفين .

- ٤ - إذا كان اشتراط الإدراك ، قد أخذ به على سبيل الاستحسان في حينه ، باعتبار أن الضريبة كانت تفرض على أهل كل بيت ، فإن هذا الاستحسان لم يعد له مجال الآن ، بعد زوال الظروف الاجتماعية القديمة ، وتحقيق الاستقلال المالى لكل أفراد الأسرة .
- ٥ - أما إذا كان هذا الشرط ، قد أخذ به ، استنادا إلى العرف ، أو شرع من قبلنا ، وهما من أدلة الأحكام في أصول الفقه ، فإن هذا العرف قد اندثر ، وأن نفسى شرعنا ما يغنيننا بشأن هذه الخصوصية - عن شرائع من قبلنا .
- ٦ - أما بشأن النظريات التى تؤسس عدم فرضية الجزية على الصبية ، لأنها عقوبة على الكفر أو أنها بدل الانخراط في سلك الجندية ، أو أنها بدل القتل والاسترقاق ، فقد ثبت لنا فسادها في موضعها من الدراسة ، وحيث أن المشروعية في الجزية تقوم على الحماية والتأمين ، فالصبى أحوج إليها من الحالم ووجب فرض الضريبة عليه . ( ٢٤٩ )

### ثالثا : الجنون والضريبة

- الجنون آفة تصيب الإنسان فتحدث خللا في القوة المميزة له بين الأمور الحسنات والقبيحة ، والدركة للعواقب ( ٢٥٠ ) أو أنه زوال العقل واختلاله أو ضعفه . ( ٢٥١ ) والمجنون له أهلية وجوب كاملة ، تعطيه صلاحية لاكتساب الحقوق وأداء الواجبات ، وتجعل منه شخصا صالحا للالتزام والإلزام . فيما عدا ما ينشأ منها بموجب تعاقد يكون المجنون بذاته طرفا فيه . ( ٢٥٢ )
- وإذا كانت الواجبات المالية تثبت في ماله ، فهو أهل لإذن لتحمل المخارم المالية ، فتفرض عليه المقومات المالية ومنها الدية ، وعلى حد قول عبد اللعين الزبير " جناية المجنون في ماله " كما تفرض عليه الزكاة والعشر وغيرها من الضرائب الإسلامية . وهو قول الجمهور ( ٢٥٣ ) عدا أبى حنيفة ومن جرى مجراه . ( ٢٥٤ )
- غير أن الفقهاء - عند مناقشتهم للمكلفين بالجزية - مالوا إلى عدم إخضاع المجنون للضريبة واستندوا في ذلك إلى عدة اعتبارات منها :

١ - أن مصدر الالتزام بالوفاء بالجزية ، يرجع إلى عقدها ، وأنه لا يجوز للمجنون أن يكون طرفاً في هذا التعاقد ، كي يتكافأ الطرفان في تحديد الحقوق والالتزامات .  
ويرد على ذلك بأن التعاقد بين المجنون وغيره جائز عن طريق وليه ، ولا يعقل أن يستفيد المجنون من التعاقد بتمتعته بالحماية والتأمين والعصمة دون أن يفرض عليه الالتزام المقابل لهذا التمتع .

٢ - أن الجزية فرضت على الذم بصفة الصغار ، والمجنون لا يستشعره .  
ويرد على ذلك بأن الصغار المراد ، ليس هو الإلذلال والاحتقار ، ولكنه يعنى الصغار لله ، والخضوع لأحكام شريعته ، وقد وصف المسلم بصغاره وعبوديته لله ، ولا يجوز أن يكون في الإسلام صغار بين قرد وقرد مهما اختلفت ديانتهما .  
٣ - أن المجنون ليست له قدرة التمييز بين الأديان ، ولو أنه عقل الأمر ، لكان هناك احتمال اعتناقه للإسلام ، وعدم خضوعه للجزية ، ولذا يحسن تركه حتى يدرك .  
ويرد على ذلك بأن تركه دون جزية فيه إهدار لبدأ المساواة من ناحية ، وفيه كسب غير مشروع لورثته من ناحية أخرى ، وفيه إهدار لحقوق العباد ولحقسوق الخزانة العامة .

٤ - أن الجزية - في رأى البعض - فرضت بدل القتل أو الانخراط في سلك الجندية .  
والمجنون لا يجوز عليه قتل أو قتال ولذا فلا تجوز عليه جزية .  
وهذه الحجة فندناها عند الحديث عن جزية النساء والصبية .  
ولذا فليس ثمة ما يمنع من فرض الضرائب عليه أيا كان نوعها .

#### رابعاً : العجز البدني والضرية

انقسم الفقهاء في شأن أثر العجز البدني في التكليف بالجزية إلى :  
(الرأى الاول) عدم الخضوع للضرية بسبب العجز البدني : وفي ذلك يقول الحنفية :  
" لا جزية على زمن ولا أعمى وكذا الشيخ الكبير ... ولا على فقير غير معتل بعجز عنها ،  
لأن عثمان بن حنيف لم يضعها على فقير غير معتل ، وكان ذلك بمحض المصاحبة

رضوان الله عليهم \* (٢٥٥) ويقول الحنابلة : " ولا جزية على ... زمن وأعمى ،  
وشيوخ فان ، ولا على فقير غير معتل يعجز عنها ، والغنى منهم من عدة الناس  
غنيا \* (٢٥٦)

( الرأي الثاني ) لا تأثير للعجز البدني في فرضية الجزية : وعلى هذا الرأي  
الجمهور ، الشافعية والمالكية وبعض الحنابلة وبعض الحنفية ، فيقرر الشافعية صراحة :  
" أن الجزية لا تسقط عن شيخ ولا زمن (٢٥٧) . ويعمل المالكية عدم خضوعهم " لأن  
عقد الجزية متوقف على المال على كل حال ، سواء قبل أن المال ركن في فرض الجزية  
أو شرط من شروطها \* (٢٥٨) كما أن أبا يوسف لا يمسقطها عن الأعمى والزمن والعريض  
والشيخ الثاني وغيره إلا إذا كان فقيرا بالفعل . (٢٥٩)  
وقد استند الرأي الأول في عدم فرضية الجزية على العجزة إلى بعض الآثار العروية  
عن الخلفاء منها :

١ - كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة يقول فيه " ... وإنني نظرت في عدتهم -  
فوجدتهم سبعة آلاف رجل ، ثم ميزتهم ، فوجدت من كانت به زمانة ألف رجل ، فاخرجتهم  
من العدة ... "

والاستشهاد بالنص على هذا الوجه فيه قصور ، لأن الكتاب المذكور قيد شرط عدم  
الخضوع بالفقر والعوز فقال في فقرة تالية : " وجعلت لهم أبا شيخ ضعف عن العمل  
أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر ، وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، خرجت  
جزيته ، وأعطى من بيت مال المسلمين هو وعياله \* (٢٦٠) فالشرط إذن أن يصح  
الزمن غير معتل وفقير إلى حد المسألة . يؤيد في ذلك ما شرطه على نفسه لأهل بانقيا  
وباروسيا : " القوى على قدر قوته ، والمقل على قدر إقلاله \* (٢٦١) والقوة هنا  
ليست القوة البدنية ولكنها القوة المالية القادرة على الوفاء . كما يؤيد نص وارد بمعاهدة  
عنه بن فرقد من أهل آذربيجان " ليس على صبي ولا امرأة ولا زمن ليست في يديه من  
الدنيا شيء \* (٢٦٢)

٢ - ما رواه بعض المؤرخين (٢٦٣) من أن الجزية فرضت على جميع من بمصر ، أعلاها وأسفلها ، شريفهم ووضيعهم ممن بلغ منهم الحلم ، ليس على الشيخ الفاني ، ولا على الصغير الذي لم يبلغ الحلم ، ولا على النساء شئ . . . .

وظاهر النص يوحي بأن الضريبة فرضت بمصر على أسام من معيار شخصي روعي فيها الصفات الشخصية للمكلفة كالذكورة ، وعدم صغر السن أو كبره ، غير أن عبد الله بن عمرو بن العاص ، يحكى لنا بالنص الصريح أن والده وضع الجزية على كل حالم " إلا أن يكون فقيرا " ولا شك أن عبد الله كان ابن أول حاكم عربي على مصر ، وكان تقيا ورعا فتيها ، كما كان الصق الناصر بوالده ، وربما كان وصف الشيخ " بالفناء " يعني أن يكون الشيخ معدما .

ثانيا : نادى بهذا الشرط الفقهاء الذين اعتبروا الضريبة منصفة على " رؤس الرجال " وواقعة " على الجماجم " أي أنها بالمفهوم العلمي الحديث " ضريبة عينية " تقع على الشخص ذاته ، لا على الشخص في ماله . وذلك خلطوا بين أمرين :

الأول : العجز البدني : كما في حالة الأعرج والمقعذ والمريض مرضا مزمنيا .  
الثاني : العجز المالي : كما في حالة غير التادر على الكسب حتى ولو كان معافيا بدنيا . وفي هذه الحالة يخضع الممول للضريبة عند الفرض ، ولكنه يعفى من أدائها عند الاستحقاق . وقد عبر عن ذلك المالكية خير تعبير عندما قالوا " والجزية توضع عليه ( أي على النقيض ) كاملة عند الضرب ، ولكنها تؤخذ بحسب يساره عند الأخذ " (٢٦٤)

ثالثا : استندوا في عدم فرضيتها عليهم إلى بحسن نظرياتهم كثرية عدم انخراطهم في سلك الجندية لعجزهم البدني وبالتالي عدم خضوعهم للجزية . وإذا سائرناهم في ذلك فانهم وإن كانوا لا يقاتلون بأنفسهم مع العدو بسبب عجزهم البدني فإنهم يقاتلون معه بأموالهم وأنفسهم . وعندما قتل " دريد بن الصمة " وكان شيخا هربا ، لم ينكسر النبي - ص - ذلك لأنه كان ذا رأي في أهله . (٢٦٥)



### خامساً : الرهينة والضريبة

القاعدة العامة في الإسلام ، أنه لا امتياز لطبقة على طبقة ، وكما يسرى هذا المبدأ على الطبقات المتميزة في الثروة والغنى ، أو في الجاه والسلطة ، فإنه يسرى أيضا على الأفراد المتميزين في العقيدة الدينية مسلمين أو غير مسلمين .

والأصل في الإسلام أيضا ، أنه لا رهينة في الدين ، غير أن هذه القاعدة وإن كانت تنطبق على المسلمين بحكم العقيدة ، إلا أنها لا تسرى على غير المسلمين بحسب معتقداتهم ، إذ لا إكراه في الدين .

وقد استطاع رجال الدين في عصور ما قبل الإسلام ، الحصول على امتيازات مادية وضريبية لا حدود لها .

ففي مصر مثلا ، وصلت ممتلكات كهنة آمون - في القرن الثاني عشر قبل الميلاد - إلى أكثر من خمسمائة حديقة ، وأراضي زراعية تصل إلى حوالي ثلث مساحة البلاد كانت كلها معفاة من الضرائب ، كما أعفى رجال الدين من أي ضريبة عينية أو شخصية أو سخرة . وقد صدرت بهذه الإعفاءات عدة مراسيم فرعونية متوالية ، ابتداء من عهد الملك بيبي الثاني . والأكثر من ذلك أن المؤسسات الدينية الفرعونية استطاعت أن تحصل لنفسها على حق تحصيل الضرائب لحسابها بدلا من الحكومة ، حتى أصبحت السلطنة الدينية دولسة داخل الدولة ( ٢٦٦ )

وامتدت هذه الامتيازات على مختلف عصور مصر ، ففي القرن السادس الميلادي - قبل ظهور الإسلام مباشرة - اتسعت املاك الكنائس والأديرة ، وكانت هذه المؤسسات قد حصلت على حق الحماية فهرب إليها دافعوا الضرائب ، ونقلوا ملكية أطيانهم بطريق الإلجاء ، كما استطاعت الكنيسة أن تحصل على أطيان الحوز ( الطلعة ) المملوكة لبني المال . ولم يكف رجال الدين بالحصول على مراسيم الامبراطورية بالإعفاء من الضرائب وحماية البهاريين من رجال الجباية ، ولكنها أخذت لنفسها سلطة منع من شاء حق الإعفاء من الضرائب . ( ٢٦٧ )

وهكذا كان الحال في كل أقاليم الدولة الرومانية .

فإذا انتقلنا إلى الدولة الفارسية ، رأينا أن رجال الدين يسيرون مع رجسـال  
الاقطاع جنباً إلى جنب ، ولم يستمدوا مركزهم هذا من سلطانهم الديني والقضائي  
فحسب ، ولكنهم اعتمدوا أساساً على أطيافهم ومواردهم التي لا حدود لها ، ومما  
كانوا يجمعونه من النذور والعشور والغرامات المدينة ( ٢٦٨ )

واستندم الإسلام بهذا الواقع المؤلم . وواجه النبي - ص - والخلفاء الراشدون  
من بعده مسألة الإعفاء ، بشئ من العروة والذكاء في النذور ، تمكنت بموجبها من  
لئذ ذراع هذا الإعفاء ، حتى تمكنوا من إخضاع الرهبان وانقلاصة رجال الدين  
للقواعد العامة للتكليف الضريبي بحسب الشريعة .

وبيان ذلك :

١ - ما نسب إلى النبي - ص - بشأن إعفائه كتاب أمان إلى رهبان \* دير سانت كاترين  
في جبل سيناء \* ( ٢٦٩ ) ورد فيه النص التالي : ( ٠٠٠ فمن كان راهب أو ساكـح  
مجتعاً في جبل أو واد أو منارة أو معمورة أو سهل أو كنيـسة أو معبد ٠٠ فلا يعطون  
إلا ما طابت لهم نفوسهم من الأشياء خراجاً ٠٠ ولا يطرح خراج على قضايتهم ورهبانهم ،  
ولا من كان مشغولاً في العبادة منهم ، ولا شئ آخر غرامة كان أو خراجاً أو مظلـمة  
أخرى ٠٠ فلا يؤخذ خراج أو أعشار من يتعبد في خلوة في الجبال ولا من يزرع في  
تلك الأراضي المباركة ، ولا يؤخذ من دخل الخراجات منهم أيضاً ، ولا من الأغنياء  
وأرباب التجارة زيادة عن الحد المعين ، ولا يكلفهم أحد إلى سفر أو يلزمهم إلى حرب  
أو نقل سلاح ٠٠٠ )

وسواء كان هذا الخطاب موضوعاً - وهو الأرجح - أو كان محبطاً ، فإنه يفصح  
عما جرى عليهم - باعترافهم - في شأن الجزية : عقارية كانت أو شخصية وتجارية .

والمأمل في النص يجدد يعفى الرهبان من كل أنواع الضرائب والسخرة بشرطين :  
الأول : أن يكون الراهب أو السائح مبتلاً منقطعاً للعبادة في خلوة بـجبـبـل  
أو واد أو منارة أو معمورة أو سهل أو كنيـسة أو معبد .

الثاني : أن يكون فقيرا يفتات ما يحصل عليه من أنواع الخراجات : أي العشور والنذور وغيرها، أما إذا أصبح الراهب ذا يسار ومقدرة على الضريبة في ماله الطاهر خضع لها بدليل النص على أنهم لا يعطون الا ما طلبت نفوسهم ، كما لا يؤخذ من أغنيائهم ومن يتاجر منهم زيادة عن الحد المعين . وهم بالطبع لا يتجرون الا اذا أصبحوا يتعاملون مع الناس ويصبحون غير منقطعين تماما في خلوة .

أما إعفاء أرض سيناء المباركة من غرائب الاستغلال الزراعي ، فهو إعفاء له غرض اقتصادي ، باعتبار ظروف أراضي سيناء القاسية ، وعدم توافر وسائل الزراعة فيها من رى وتسميد وأيد عاملة وخلافه ، وأنه مهما توسعوا في زراعتها فإن الناتج يكفي بالكساد لسد حاجتهم . وما هو جديوي بالذكر : أن أرض سيناء المباركة ما زالت تتمتع بهذا الإعفاء حتى الآن بسبب استمرار نفس الاسباب التي قرر من أجلها .

وفي عهد الصديقي أبي بكر ، تحدد معالم هذا الإعفاء تحديدا قاطعا بنسب ثابت يؤيد مضمون النص السابق . فيعقد صلحا مع نقيب الحيرة ، ليقرر عليهم فيـهـ " جزية تقبل منهم في كل سنة ( جزاء عن أيديهم في الدنيا ) ، رهبانهم وقسيسهم ، إلا من كان ( غير ذي يد ) ( حبسا عن الدنيا تاركا لها ) " ( ٢٢٠ ) وذلك يكون الصديقي أبوبكر ، قد أخضع الرهبان للضريبة واشترط لإعفائهم منها نفس الشرطين :

١ - أن يكون الراهب غير ذي يد ، فاذا كانت له يد في الدنيا دفع الضريبة .

٣ - أن يكون الراهب متفرغا للعبادة حبسا عن الدنيا تاركا لها .

هذا بالرغم من أن الخليفة الثاني أبا بكر هو الذي أوصى قائد ، وهو متوجه لفتح الشام قائلا : " انك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له " كما سبق أن أوصى الرسول قائد ، زعيم بن حارثـهـ قائلا : ( ولا تقتلوا ولبدا ولا امرأة ولا كبيرا قانيا ولا منعزلا بصومـهـ ) ( ٢٢١ )

ويدو أن مسألة التمييز بين الرهبان المخالطين والرهبان المنقطعين لم تأخذ طريقها الى التنفيذ العملي منذ البداية ، حيث رأت الإدارة المالية الدبلاية التسامح مع الرهبان ، متأثرة في ذلك بأسلوب العمل السابق على الإسلام ، خاصة وأن الجهاز

المالى كله ، كان يعتمد فى التنفيذ على أهل الذمة ذوى الخبرة السابقة فى تقدير وربط وتحصيل الضريبة . وحاول رجال الدين أن يحولوا هذا الأمر الواقع إلى حق مكتسب ، وأن يحولوا النصوص الصادرة بها إلى مجرد خبر على ورق لا تلبث الإدارة المالية أن تتناساها . غير أن الأمر جرى على غير ما يريدون ، على تفصيل ليس هنا مكانه ، حيث أنهم ما زالوا يحلمون بالامتيازات التى كانوا يتمتعوا بها قبل الإسلام . وهذا وتشير أوراق البردى العربية (٢٧٢) إلى خضوع راهب اسمه " كبل بن بقره " للجزية ، وفى بردية أخرى ، وجدت اثنتا عشرة امرأة ، وأربعة صبية وأربعة من القس وشمامس واحد . (٢٧٣) يؤدون الجزية العقارية . وفى بردية ثالثة (٢٧٤) حالات كثيرة تؤدى فيها الكنائس والأديرة انصبتها من الضرائب ، فنجد تفاصيل مبالغ تؤدى بها ستة أديرة ، خمسة منها خاصة بضريبة الأرض وضريبة القمح ، والدير السادس ، وهو دير " أنبا هرموت " يؤدى عددا من البالغ الكبيرة تحت عنوان ضريبة الرأس .

وقد وقف الفقهاء على طبيعة القاعدة القانونية التى تحكم هذا الاعفاء .

ف نجد الحنابلة يقولون : " أنه لاجزية على راهب بصومعته ، ويؤخذ ما زاد على مبلغه " (٢٧٥) ويقول الحنفية : " إن الجزية لا توضع على الرهبان الذين لا يخالطون الناس ، ومن خالط منهم عليه الجزية ، ومن كان منهم بقدر على العمل وضعت عليه الجزية ، لأنه تسبب فى تعطيل هذه القدرة تماما كما يتسبب مالك الأرض الخراجية فى تعطيل زراعتها (٢٧٦) وقال أبو يوسف : أن دفعها واجب على أهل الصوامع إن كانوا ذوى غنى وعمار . وإذا كان هناك دير للرهبان وله أملاك وأرض ، تكفل صاحب الدير بدفع الجزية عن دونه من الرهبان ، فإن ادعى الفقر ، وأقسم بعينا جائزة ففى دينه ، أغنى عن الدفع ولم يؤخذ منه شيء . (٢٧٧) وقال المالكية : " الراهب يسب والراهبة الحران مكلفان ، ولا تفرض الجزية على فقير مخالط لأهل دينه أو راهب منعزل بكيسة أو بدير (٢٧٨) أما الشافعية فيوجبونها على أصحاب الصوامع والرهبان واستندوا إلى ما روى عن عمر بن عبد العزيز بفرضها على رهبان الدبارات كل راهب دينارين ، ولأنه كافر صحيح قادر على الجزية . (٢٧٩)

ويرجع د . عبد العزيز العلي أخذها منهم لعظم الأدلة ، ولأنه كافر ، ولأنه قد يتخذ التهريب وسيلة للهروب من العمل ما يترتب عليه ضرر باقتصاد البلاد . وهرب مثلاً ما حدث في مصر قبل الإسلام - واستشهد بما حدث في مصر من ضرب الجزية عليهم . ( ٢٨٠ )

### سادساً : التوطن والضريبة

لهذا البحث أهمية ، لأن موضوع التوطن ، كشرط من شروط التكليف الضريبي ، ما زال متعثراً في كثير من الدول الحديثة ، خاصة بعد أن تطور النشاط الاقتصادي على المستوى العالمي ، وانتشرت هجرة رؤوس الأموال من دولة إلى أخرى ، وتخطى نشاط الفرد والمؤسسات حدود إقليه لغزو الأسواق العالمية ، وبالتالي تعرض ذروا الأموال للمحاسبات الضريبية ، بحسب تعدد أنشطتهم الخارجية . وبأى اختلاف النظام الضريبي من دولة إلى أخرى ، بحسب المعيار المكاني لها . فقد تأخذ دولة بمعيار " الجنسية " وتأخذ الأخرى بمعيار " التوطن " وتأخذ ثالثة بمعيار " مصدر الدخل " في حين تجمع ثالثة بين معيارين أو أكثر بحسب ظروفها ومصالحها ما يترتب عليه استحالة تجنب الفرد للازدواج الضريبي الدولي في الدول التي يمتد إليها نشاطه ، سواء كانت دولة اقامة دائمة أو معتادة أو مؤقتة ، أو دولة مصدر الدخل ، أو الدولة التي يتخضع بجنسيتها .

لهذا تدخلت الهيئات العالمية الدولية لمحاولة منع هذا الازدواج . فقامت عصبة الأمم ، ثم هيئة الأمم المتحدة من بعدها بتشكيل عدة لجان من الخبراء الاقتصاديين العالميين لدراسة الموضوع ، وظلت اللجان تمارس عملها من سنة ١٩٤١ حتى سنة ١٩٤٦ . وانتهت إلى وضع ثلاثة مشروعات لمعاهدات دولية زوجية وتمت الموافقة على هذه المشروعات في اجتماع المكسيك سنة ١٩٤٣ ثم في اجتماع لندن سنة ١٩٤٦ ، وعرفت هذه المشروعات باسم " نماذج المكسيك ولندن " للمعاهدات الضريبية ، غير أن هذه النماذج لم تحظ بالرعا الدولي الكامل ، لأن نماذج المكسيك كانت تحاى دول أمريكا اللاتينية ، ونماذج لندن كانت تحاى الولايات المتحدة وأوروبا الغربية ، وهو ما اعترف به أعضاء اللجان

نفسها . ولذا انتهت هيئة الأمم المتحدة إلى الاكتفاء بمراجعة المعاهدات الثنائية بين الدول ، حيث تكون أكثر جدوى ، وأكثر تناسب مع ظروفها الضريبية . طالما لم تحظ النماذج بالعمومية والشمول . ( ٢٨١ )

ويرى جمهور الفقهاء - عدا أبي حنيفة - أن ولاية الدولة الإسلامية على رعاياها ، تنبسط داخل حدودها ، على جميع الأفراد المقيمين بها ، إقامة دائمة أو مؤقتة ، مسلمين أو ذميين أو مستأمنين ( ٢٨٢ ) كما أن ولاية الدولة الإسلامية تلاحق رعاياها وتتابعهم خارج حدودها السياسية . ومعنى آخر تمتد ولاية الدولة على جميع رعاياها في : المكان وفي الأشخاص أيضا . والعبرة في تطبيق أحكام الشريعة هو ( الرعوية الإسلامية ) أي " الجنسية الإسلامية " ، لأن حكم الإسلام معلق في غنى كل مسلم أينما ذهب ، وحكم عقد الجزية معلق في غنى الذي حينما توجه . وبترتب على الأخذ بهذا المعيار :

١ - أن الفرد المسلم ، تجب عليه الصدقات والزكوات ، سواء كان له محل إقامة معتاد بداخل الدولة المسلمة أو بخارجها ، وسواء كان مصدر أمواله ناتج في الدولة الإسلامية أو في دولة أخرى .

٢ - أن الشخص الذي ، يخضع للجزية ، أينما حل وحيثما ذهب ، يؤديها لدولته الإسلامية ، لأنه بانتدائه إلى هذه الدولة يعقد الذمة ، ورضائه الكامل بأن يظل على عهده ، تكون الولاية الإسلامية ثابتة عليه ، كما هي ثابتة على المسلم سواء بمسواه ، ذلك لأن الدولة الإسلامية - حتى مع هجرته - ما زالت ملزمة له بالأمان في باقي أمواله وباقي أفراد ذريته ، كما أنها ملزمة بمتابعة حمايته وتأمينه بالخارج عن طريق سفاراتها وقنصلياتها ومنظماتها الديبلوماسية .

٣ - أن الأموال المستثمرة بداخل الدار الإسلامية ، تخضع للضريبة ، سواء كانت ملكة للرعايا المسلمين أو لغيرهم ممن لا يتمتعون بهذه الرعوية ويقومون بالخارج ، مادامت هذه الأموال يستمتع بحمايتها وتأمينها .

غير أن تطبيق هذا المعيار ينشأ عنه مشكلتين :

الأولى : تعذر امتداد الولاية الإسلامية على رعاياها المقيمين بالخارج من الناحية العملية ، إذ يتعرض هؤلاء الرعايا لضرر الازدواج الضريبي ، بسبب خضوعهم لضرائب الدولة الأم وفي ذات الوقت خضوعهم لضرائب المهجر .

الثانية : تعرض الأجانب المقيمين بدار الإسلام ، إلى نفس المشكلة ، حيث يخضعون لضرائب دولتهم الأصلية ، وفي ذات الوقت يخضعون لضرائب الدولة الإسلامية . ( ٢٨٣ )

غير أن الشريعة الإسلامية وضعت حلولها العملية لهاتين المشكلتين بإحدى وسيلتين :

أولا : أما عقد المعاهدات الثنائية مع الدول الأجنبية لمنع الازدواج الضريبي .

ولقد ركز الإسلام على المعاهدات كوسيلة عملية لحل كثير من المشكلات السياسية والاقتصادية . بشرط عدم تضمينها نصا يخالف الشريعة الإسلامية ، وإلا فهو ركد . وبشرط النية على عدم نقض هذه المعاهدات من جانب الدولة الإسلامية أولا . مع أخذ الحذر تجاه نوايا الدول المعاهدة . وتأتي النصوص الدستورية الإسلامية وافية في هذا الشأن حيث يقول الحق جل شأنه :

— ( ( وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلن الله عليكم كفيلا . ان الله يعلم ما تفعلون . ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم ، أن تكون أمة هي أربى من أمة ، إنما يملوككم الله به ، وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون . ) ( ٢٨٤ )

— ( يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ) ( ٢٨٥ )

— ( وأوفوا بالعهد إن العهد كان مشولا ) ( ٢٨٦ )

— ( وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به ) ( ٢٨٧ )

— ( إنما يذكر أولو الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق ، والذين

يصلون ما أمر الله به أن يوصل ) ( ٢٨٨ )

وقد أمر الرسول - ص - باحترام هذه العقود فقال : ( ويصالحونكم على صلح • فلا تأخذوا منهم فوق ذلك • فإنه لا يحل لكم • ) ( ٢٨٩ )

وهذا الذى رآه الاسلام منذ أربعة عشر قرنا • هو الذى انتهت إليه دراسة المنظمات الدولية فى القرن العشرين بعد دراسة دامت خمسة وعشرين عاما • ونفسى عهد متأخر يروى لنا المؤرخون كيف قامت الدولة الإسلامية • بتضمين معاهداتها التجارية مع البيزنطيين خلال القرن السادس الهجرى • لتنظيم المعاملات الضريبية بين البلدين • ( ٢٩٠ )

ثانيا : وإما أن تتبع الدولة الإسلامية مبدأ المعاملة بالمثل : تحقيقا لقوله تعالى : - ( فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم • واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين ) ( ٢٩١ )

- ( وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ) وفى الحديث : ( عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به )

وفى الإسلام أمثلة تطبيقية على هذا المبدأ فى تشريعها الضريبى فقد روى أن أبا موسى الأشعرى كتب إلى عمر يقول : " إن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب • يأخذون منهم العشر " فكتب إليه عمر : خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين " وكتب أهل " منبج " وهم قوم من أهل الحرب إلى عمر : " دعنا ندخل أرضك وتعشرنا " فكان أول من عشروا من أهل الحرب • وقبل للممر : " تجار الحرب كم تأخذ منهم إذا قدموا علينا ؟ " قال : " كم يأخذون منكم إذا قدمتم عليهم ؟ " قالوا : " العشر " قال : فخذ منهم العشر • ( ٢٩٢ )

هذا وتتسع أحكام الشريعة أيضا - إذا تعنتت دول المهجر فى فرض الضرائب على المسلمين والذميين - لأن تعفيهم الدولة الإسلامية إعفاء كليا أو جزئيا • مع خصم ما يؤدونه لدول المهجر من وعاء الضرائب الإسلامية • وهذه الرخصة جائزة فى الإسلام فى حدود قوله تعالى :



— ( ٠٠ علم أن سيكون منكم مرضى ، وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله )  
وهذا النص وارد بعد قوله تعالى ( علم أن لن تحصوه فتاب عليكم ) ثم جاء الأمر  
بعد ذلك مبسرا قدر الامكان والفاقة فقال ( فاقراءوا ما تيسر منه ، وأقيموا الصلاة ،  
وآتوا الزكاة ، واقربوا الله قرضا حسنا ، وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله خيرا  
وأعظم أجرا ، واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ) ( ٢٩٣ )

### والخلاصة

أن العبادى العامة للتكليف فى الشريعة الإسلامية — طبقا لعلل أصول الدين  
وأصول الشريعة — لا تشترط فى المكلف بالالتزامات المالية الإسلامية سوى شرطا واحدا ،  
هو المقدرة المالية للمكلف على الاداء بها ، سواء كانت التكاليف محددة أو غير محددة ،  
مطلقة أو مقيدة ، مخيرة أو غير مخيرة ، عينية أو كفاية ، وسواء كانت هذه التكاليف  
عبادة خالصة لله تعالى ، أو مؤنة خالصة للعباد ، واقعة على المسلمين أو على  
غير المسلمين .

وان الشريعة الإسلامية ، وهى بصدد فرض تكليفها المالية على الفئتين — لا تنظر  
إلى الصفات الشخصية المتعلقة بالمكلف ، سواء كانت صفات بدنية أو عقلية أو نفسية ،  
طبيعية أو مكتسبة . فهى تكلف المرأة كما تكلف الرجل ، وتكلف الجنون والمحتون والسفيه  
كما تكلف العاقل والمدرک ، وتكلف الصبية والصغار ، كما تكلف الشيوخ ، وتكلف الزمن  
والأعشى والمفلوج كما تكلف الأصحاء ، وتكلف الرهبان المعتكفين ورجال الدين ، كما  
تكلف المخالفين إن كان لهم يسار ، وتكلف الأفراد والطبقات كلى على قدر يساره سواء  
كانوا حكاما أو محكومين .

### سادسا : الجزية والديـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـيـi

حينما يتحدث فقهاءنا عن الخواص التى تقبل منها الجزية أو لا تقبل ، نجدهم  
لا يكادون يبتغون إلا على رفعها عن أهل الردة ، وقبولها من اليهود والنصارى ، وهم  
فيما عدا ذلك أشتات فى الرأى وشيع . ولعل أعدل الآراء ، هو رأى أولئك الذين  
يقبلونها من كل طائفة وملة وجنس ، لا فرق بين عرب وعجم ، ولا بين أهل كتاب على التحقيق

ومن يشبهه في أن لهم كتابا ، ولا يتعلقون بالكتاب ولو بالشيبة من اللادبيين ،  
 وجدة الأهواء ، وجميع أهل الشرك ، وعلى هذا المذهب من الرأى الأوزاعى ،  
 ونفهاء الشام ، ومالك فى ظاهر المذهب ، كما ذكره الماورى وغيره .

ولهؤلاء فى ذلك منهج واضح ، من النص أو المعنى فيما لا عذر لأحد فى  
 العدول عنه :

فآية الجزية نص فى قبولها من أهل الكتاب - أيا كان كتابهم - ثم أن قبولها  
 من المجوس ، فى الخبر المشهور وغيره - وهم أهل شرك لا كتاب لهم يدعون أقبح  
 الأدیان - لدليل ناطق على أنه يجوز الزيادة على النص بتتبع المناط . . .

ولو كانوا أهل كتاب لما حرم الرسول - ص - ذبائحهم ومناكحتهم . . . فأما  
 أن يكونوا أهل كتاب فتحل ذبائحهم ومناكحتهم ، وإما ألا يكونوا ، فتحرم ، فلمسا  
 حرمت ، ثبت شركهم ، من غير ماريب . . .

ثم كيف يوقف فريق من الناس - أيا كان ما يدعون به - بين السيف والاسلام ؟  
 وكيف يكون إذن الاختيار الصحيح ، والافتتاح الذى لا مستقر دونه لعقيدة ، والله  
 يقول فى نص التنزيل : ( لا اكراه فى الدين ) ( ٢٩٤ )

وكان من أمر التعايش السلمى بين المجوس والمسلمين - فى مقابلة فرض الجزية  
 عليهم - أنهم كانوا يعاملون معاملة الشعوب المعاهدة ، ذلك لأن المعاهدة السننى  
 أعطيت لهم أباحت لهم مطلق الحرية فى ممارسة شعائرهم الدينية ، ولسم تتسوان  
 الحكومة الاسلامية عن معاونة المجوس ، ولم يكن ذلك مجرد حبر على ورق على حسد  
 تعبیر ترتوتون . ( ٢٩٥ )

والأخبار الصحاح عن النبى - ص -

- أنه عقد صلحا مع مجوس البحرين على جزية مقدارها دينار على كل حال ( على أن  
 يكونوا العمل ويقاسمون الشر ) ( ٢٩٦ )

- وكتب إلى المنذر بن ساوى بشأن مجوس هجر : " من صلى صلاتنا ، وساتقبل قبلتنا ، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم . . . ومن لم يفعله فعليه دينار معافى ) ( ٢٩٧ ) وكتب إليه فى شأنهم أيضا : ( أقرض على كل رجل ليس له أرساربعة دراهم وعجاسة ) وربما كانت العجاء تمثل الفرق بين الدينار وأربعة دراهم . وكتب إليه فى شأنهم أيضا ( . . . ) ومن أقام على يهوديته أو مجوسيته فعليه الجزية ) ( ٢٩٨ )

- وعند أحمد والبخارى وأبى داود والترمذى عن عمر : أنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن الرسول أخذها منهم .

- وروى من عدة وجوه : أن عمر قال : " لا أدري ماذا أضنع بالمجوس " فـسـال عبد الرحمن بن عوف : أشهد لسمعت رسول الله يقول : ( سنوا بهم سنة أهل الكتاب . ) ( ٢٩٩ ) وله شواهد كثيرة فلا يضر انقطاعه . ( ٣٠٠ )

- وفى حديث عائشة : أن النبى - ص - كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه . . ثم قال ( . . . ) وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال . . . فإن أبوا فسلمهم الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ) ( ٣٠١ ) والحديث يخاطب قائد جيوشه بقوله ( إذا لقيت عدوك من المشركين ) ولا حجة لمن قال فى هذا الحديث الحديث بأنه منسوخ بآية الجزية ، لأن هناك ترجيح كبير بأن يكون هذا الحديث قد نزل بعد آية الجزية كما أثبت ذلك ابن القيم فى كتابه زاد المعاد . ولا حجة كذلك بأن آية الجزية نزلت بعد انقضاء حرب المشركين ، وأنه لم يبق منهم بعد الفتح ونزل آية الجزية شخص إلا ودخل فى الإسلام . وكتب التاريخ تقول أنه بقى منهم الملايين فى العراق وفارس وماوراء النهرين والهند والصين وغيرها . ( ٣٠٢ )

## المبحث الرابع - وحدة الأموال الخاضعة للضريبة

وتجرى فيه الدراسة على مسألتين : الأولى : الأموال الخاضعة للزكاة ، والثانية : الأموال الخاضعة للجزية ، على النحو التالي :

### أولا : الأموال الخاضعة للزكاة

النص الوحيد الموجه للرسول ، ولأولى الأمر من بعده ، بشأن فرضية الزكاة ، هو : قوله تعالى : ( خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها ) (٣٠٣) والنص وارد بلفظ " أموالهم " وهو لفظ عام ، لم يخص مالا دون مال ، وعليه تكون الصدقة المفروضة واقعة على كل أموال المكلف . هذا النص يؤيد العديد من النصوص القرآنية الأخرى ، الموجهة إلى المكلفين أنفسهم ، منها قوله تعالى : ( والذين في أموالهم حق معلوم ) (٣٠٤) وقوله : ( وسبّغنها الأنقى . الذي يؤتى ماله يتزكى ) (٣٠٥) وفي الآية الأولى ، أغاف الأموال لجميع المكلفين ، وفي الآية الثانية ، أضافها للمكلف الفرد . وقد جرت العنة الشريفة على هذا النهج . نفى الحديث : ( ثلاث من فعلهن سن فقد طعم طعم الإيمان : من عبد الله ، وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة عليه كل عام ، ولم يحط الهرمة ، ولا الدرنه ، ولا المريضة ، ولا الشرط اللثيمة ، ولكن من وسط أموالهم ) (٣٠٦) وجاءت الامتاعة في النوعين : زكاة ماله ، وأموالهم .

ثم ترد في الكتاب آية معجزة ، تفصل الأموال الخاضعة - اجبارا أو اختيارا ، تقول : ( يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيات ما كسبتم ، وما أخرجنا لكم من الأرض ) (٣٠٧)

والذي أفهمه من هذا النص :

أولا : أن الإسلام فرق بين الأموال عموما ، وبين الأموال العقارية . وإن أن كلمتي ( طيات ما كسبتم ) تشمل كل كسب ، فلا تبيان الزراعية كسب ، والعقارات البنية كسب والأجر كسب ، وأتعاب الطبيب والمحاسب والمحامي وغيرها كسب ، أما جملة : ( وما أخرجنا لكم من الأرض ) ففيها تخصيص للكسب من الأموال العقارية . وكلمة " الأموال " في باقى النصوص ، لا تخرج عن هذين الصنفين .

ثانيا : أن جملة ( وما أخرجنا لكم من الأرض ) تشمل كل الكسب الناتج منها -  
 كدخول الإنتاج الزراعى ، ودخول المناجم والمحاجر وآبار البترول والغاز وغيره -  
 والمفروض على هذا الكسب إجبارا يطلق عليه الفقهاء اسم " صدقة المعادن " ، أما  
 الواجب فيه اختيارا فيسمونه " الركاز " .

ثالثا : يعتبر هذا النص الجامع ، مفتاح الفكر المالى الحديث ، الذى يفرق بين  
 الضريبة على الثروة ، والضريبة على الدخل . فالإسلام يفرض الزكاة على الكسب  
 عموما ، يعنى فرضها على الكسب من الأموال المنقولة : ثروة ، ودخلا ، ثم يعنى -  
 فى ذات الوقت - فرضها على الأموال العقارية ثروة فقط ، بسبب كسبها ودخولها  
 فى ملكيته . وهو يفرض الزكاة على ما تخرجه الأرض ، بقصد الدخل الناتج منها دون  
 الثروة . فهو - إذن - يأخذ بالإسلام الثلاثة : الضريبة على رأس المال ، والضريبة  
 على الأرباح ، والضريبة الجامعة بين رأس المال والأرباح ، ويظل منفردا به -  
 الميزة ، التى ترفعه فوق جميع النظم المعاصرة ، التى مازالت تتأرجح بين أحدى  
 الضريبتين ، فإذا الضريبة على رأس المال ، وإما الضريبة على الأرباح .

ثم كانت السنة ، وما روى لنا من آثار الخلف الصالح ، فضلا لنا ما أجمل من  
 أموال على النحو التالى :

الزروع والثمار : وتفرض عليها الزكاة بواقع العشر إلى نصف العشر بحسب المثونة .  
 والآثار فى ذلك وافرة نجتزئ منها :

- ما ورد ضمن كتابه - ص - إلى اليمن ( وما كتب الله على المؤمنين من العشر فى  
 العقار : ما سقت السماء وكان سيحا ، أو كان بعدلا ، ففيه العشر إذا بلغ خمسة  
 أوسق . وما سقى بالرشاء والدالية ، ففيه نصف العشر إذا بلغ خمسة أوسق ) ( ٣٠٨ )  
 - وروى أيضا ( فيما سقت الأنهار والعيون ، أو كان عثريا ، العشر . وما سقى  
 بالذئح نصف العشر ) .

— الذهب والفضة ( والنقود ) : وتفرغ عليها الزكاة بواقع ربع العشر . وقد خصصتها السنة بما روى عنه — ص — ( ما من ذهب ولا فضة ، لا يؤدي حقها ، الا اذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار ) كما وتجب الزكاة في الذهب والفضة ولو استخدمها كعلی للزينة . فقد روى أن عائشة كانت تلبس أساور من خيوط الفضة ، فسألها الرسول — ص — ( أتؤدين زكاتها ؟ ) فقالت : " لا " فقال لها : ( وهي حسبك من النار ) ( ٣٠٩ ) . وحين أتت النبي — ص — امرأتان في أيديهما أساور من ذهب ، قال لهما : ( أتحيان أن يسوركما أساور من نار ؟ ) قالتا : ( لا ) قال : " فأديا حق هذا الذي في أيديكما " . ( ٣١٠ )

— الأموال التجارية : وتفرغ عليها الزكاة بواقع ربع العشر أيضا — كزكاة النقل — وقد خصصتها السنة النبوية الشريفة بنصوص منها : ما روى عن سيرة بن جندب بقوله " ان رسول الله — ص — كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نبيع " وفي رواية أخرى " من الذي نعد للتجارة " ( ٣١١ ) وما رواه أبو ذر عن الرسول — ص — ( في الأبل صدقتها ، وفي النعم صدقتها ، وفي البز صدقته ) ( ٣١٢ ) والبز من الثياب أمتعة البزاز ، أي حرفته . والمراد هنا التجارة . وكان " حاس " يبيع الأدم والحباب " وهما نوعان من الجلود " يحملها على عنقه . فقال له عمر رضي الله عنه : " ألا تؤدى زكاتك يا حاس ؟ " فقال : " يا أمير المؤمنين ، مالي غير هذه التي على ظهري ، وآهبة في القلط " جلد غير مدبوغ — فقال : " ذاك مال ، فضع " فوضعها بين يديه ، فحسبها ، فوجدت قد وجبت بها الزكاة . فأخذ منها الزكاة . ( ٣١٣ ) كما روى قول ابن عمر : " ليس في المعروض زكاة الا ما كان في التجارة " . وعلى كل فقد أجمع الصحابة على وجوب الزكاة في التجارة .

— كسب العمل والمهنة غير التجارية : ورث بعض الآثار ، عن الخلفاء الراشدين تشير الى أنهم كانوا يحجزون زكاتها عند الضيع . فقد سئل القاسم عن الزكاة فقال : " ان أبا بكر الصديق ، لم يكن يأخذ من مال زكاة ، حتى يحول عليه الحول " . وقال : " أما أبو بكر فكان اذا أراد أن يعطي الرجل عطاء ، سأل : هل عندك مال قد حلت به الزكاة ؟ فان أخبره أن عنده مالا قد حلت فيه الزكاة سلم اليه عطاء . ( ٣١٥ )

وروى عن مخارق عن طارق قال : " كانت أعطياتنا تخرج في زمن عمر لم تسرك حتى كما نزيكها . " ( ٣١٦ )

وعن ابته قدامة بن مضمون : كان عثمان بن عفان ، إذا خرج العطاء ، أرسل إلى أبي فقال : " إن كان عندك مال وجبت فيه الزكاة ، حاسبناك به من عطاؤك " ( ٣١٧ )

والاقتطاع الوارد بهذه الآثار ، يعنى حجز الضريبة عند المنبع ، ولا يعنى حساب الزكاة قبل العطاء في أموال أخرى حال عليها الحول . ( ٣١٨ )

كما روى أن مجدا لله بن مسعود كان يعطى العطاء في زيل صغيرة ( كبر ) ثم يأخذ منه الزكاة . ( ٣١٩ ) قال أبو هبيرة : " كان ابن مسعود يزكى أعطياتهم من كل ألف خمسة وعشرين . وروى مثله عن ابن أبي شيبة والطبراني . ( ٣٢٠ )

وفيما نقل من الآثار أيضا ، أن مساوية ، أول من أخذ الزكاة من الأعطية . وهذا حديث ضعيف ( ٣٢١ ) ، فقد ثبت أن الخلفاء الراشدين ، قد أخذوها من الأعطية . وأن عمر بن عبد العزيز ، كان يزكى العطاء ، والجائزة . أى أنه كان يأخذ الزكاة من المكافآت التشجيعية والحوافز والإعانات ، وما في حكم الأجر . ( ٣٢٢ ) وأنه كان إذا أعطى الرجل عمالته أخذ منها الزكاة ( والنص هنا صريح في كسب العمل ) ، وأنه كان يأخذ الزكاة من الأعطية إذا خرجت لأصحابها . ( ٣٢٣ )

هذا وقد أسس الفقه المالى الحديث ، فرضية الزكاة على كسب العمل ودخل المهن غير التجارية على أساسين :

الاساس الأول : يرى البعض أن وجوبية الزكاة في هذا النوع - شأنها شأن زكاة النقد والتجارة - تقدم على توفر شرطتين : حولان الحول ، وبلوغ النصاب . وقصد أجاز مذهب أبي حنيفة وصاحبيه ، فرضية الزكاة على الأموال السائلة والأموال التجارية ، دون ضرورة ، دون اشتراط زيادة النصاب أو نقصانه أثناء السنة ، بل يكفي مجرد اكتماله في طرفيه . بداية العام ونهايته ، من غير انقطاع . وعليه فإنه يجوز فسر فرض الزكاة على كل كسب متجدد خلال العام كالأجور والمرتبات وأتعاب أصحاب المهن . ( ٣٢٤ )

الأساس الثاني : ويرى الآخرون أنه ، وإن كان اشتراط الحول ، والنصاب والسلامة من الديون ، شروطا للتكليف بالزكاة ، إلا أن اشتراط حولان الحول ، على كل مال ، قد يفوت على المجتمع مصلحة ثابتة ، في وجوب الزكاة على بعض الأموال التي لا تتوفر لها الشرط ، كراتب الموظف وأجر العامل ، ودخل الطبيب والمهندس - - - والمحامي وغيرهم ، وإيرادات الأموال المستغلة في غير التجارة ، كالسيارات ، والسفن والمطابع ، والفنادق ، ودور اللهو ، ونحوها . وعليه ، فإنه يجب التجاوز عن شرط حولان الحول على هذه الأموال . ( ٣٢٥ )

الثروة الحيوانية : ويطلق على الواجب فيها اسم " زكاة النعم " وتتحدث السنة النبوية الشريفة ، عن هذا الصنف من الأموال ، في عدة مواضع . وتعدد الأحاديث أنواعا منها : كالأبل ، والققر ، والخنم ، أما جملة أو فرادى . وما روى عنه - - - في شأن وجوبها : قوله : ( ما من رجل تكون له أبل ، أو بقرة ، أو غنم ، لا يؤدي حقها ، إلا أتى بها يوم القيامة أعظم ما تكون وأسنه ، تطؤه بأخفافها وتتطح - - - بقرونها ، كلما جازت أхраها ردت عليه ، حتى يقضى بين الناس ) ( ٣٢٦ ) وقوله : ( في الأبل صدقتها ، وفي الغنم صدقتها ١٠٠ الخ ) ( ٣٢٧ ) وعدد تكب الزكاة - سواء ماترك منها عند الصحابة ، أو ما أعطى للرؤساء الوفود - هذه الأموال وحددت القدر الواجب فيها كل على حده . وقد تارة تسأل حول غيرها من أسئال الثروة الحيوانية كالخيول والبغال والحمير . وعندما سئل الرسول الكريم عن الحمير ، روى أبو هريرة أنه قال : ( ما نزل على من الحمير شيء ، إلا هذه الآية الفذة الجامة ) فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره . ( ٣٢٨ ) والنص يشير إلى جواز فرض الزكاة عليها ، وعلى أغرابها ، كما فعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب . وإذا كان الرسول - - - قد أعفاها من الزكاة في زمنه بما روى عنه : ( غفونا لكم عن صدقة الخيل والرقيق ) ( ٣٢٩ ) لمقتضى الظروف الاقتصادية آنذاك فقد أصبح وجوبها فرض الزكاة عليها الآن ، بعد أن أصبحت ذات قيمة اقتصادية بمسبة هامة .



الصناعات الاستخراجية : أعطى الفقهاء لمدلول "الأرض" معنيين : (٣٣٠)  
 الأول : الأرض بمعناها الضيق ، أى أديمها ، وتربتها ، وغلافها الخارجى . وذهب  
 إلى هذا الفهم بعض الإمامية ، والمالكية .

الثانى : الأرض بمعناها الشامل ، أى سطحها ، وما فوقه من أشياء مستقرة ، وما  
 تحته من كوز وثروات . وعلى هذا الفهم جمهور الفقهاء .  
 وعموماً ، فقد وردت كلمة الأرض فى القرآن أكثر من أربع مائة موضع ، أكبرها بشـير  
 إلى الأرض بمدلولها الواسع ، يابسها ، وما فيها ، وسطحها ، وجوفها ، وما عليها .  
 وما ذهب إليه الجمهور ، يعتبر أكثر ملائمة للمفهوم الاقتصادى والاستثمارى .  
 ويتوافق مع مدلولها فى التشريع الضريبى الإسلامى بحسب قوله - تعالى - ( وما  
 أخرجنا لكم من الأرض )

وتؤكد السنة العظيمة هذا المفهوم . فمن كتاب الرسول - ص - لعبد يفسوث :  
 ( أن له ما أسلم عليه من أرضها وأشياءها ) (٣٣١) ومن كتابه لأهل حضرموت :  
 ( بما كان لهم فيها من ملك ومرامر ، وعمران ، وحر ، وطح ، ومحجر . ) (٣٣٢)  
 ومن كتابه ليهندان : ( وأرض البور التى أسلمت عليها ، سهلها ، وجبلها - - - -  
 وعيونها ، وفروعها . ) (٣٣٣) ومن كتابه لهوزة : ( أنه أعطاه ما حوى الجف - - -  
 كله . ) (٣٣٤) ومن كتابه للزبير بن العوام : ( إنى أعطيت شواق : أع - - - -  
 وأسفله . ) (٣٣٥) وفى كتابه لبلال بن الحارث أنه : ( أعطاه معادن القبلية :  
 غوربها ، وجببها . ) (٣٣٦) وكان قد أقر ثقيف (٣٣٧) على ما فى أيديهم - - -  
 وركازهم " ، وكذلك أقر اليمن على " أموالهم وأرضيهم وركازهم " (٣٣٨)

ويرد فى السنة النبوية ما يؤكد ذلك ، فقد روى أنه - ص - أقطع "أبيز بن جمال"  
 الملح الذى بمأرب . فلما ولى مأرب ، قال رجل من أهل المجلس : أتدرى ما أقطعت  
 له ؟ إنما أقطعت له الماء العذب ، فأنزعه منه . (٣٣٩) وعلق أبو عبيد على سبب  
 ارتجاع ملح مأرب ، بأنه كان لما تبين من أنه ماء عذب ، أى ماء لا تنقطع مادته كماء

العيون . كما روى عنه - ص - قوله ( موتان الأرض لله وللرسول ، فمن أحيا منها شيئا فهو له . ) ( ٣٤٠ ) وكلمة منها في الحديث تعبر تماما عن المعنى المقصود .

ومنه يثبت أن للرسول وللأمة من بعده - أن يقطعها لمن يعمرها ، ويستخرج مياهاها ، ومعادنها الظاهرة والباطنة ، أن رأى فيها صلاحا للأمة الإسلامية . ( ٣٤١ ) والاقطاع الذي أحدثه الرسول - ص - والأمة من بعده - لم يكن إقطاعا أurstقراطيا بالمعنى المتعارف عليه اليوم ، وإنما كان مجرد " حق امتياز " لاستغلال سطح الأرض ومياطينها ودل على ذلك قوله في أكثر من ترخيص " أنه حق " " وأنه لا يحاقه فيه أحد " " وأنه " من حاقه فلا حق له " ( ٣٤٢ ) ومادام للفرد حق امتياز فـسـي الاستغلال ، وجبت عليه الزكاة فيه وكل كسب يحصل عليه المكلف - من غير الزراعة - يسمى في الاصطلاح المعاصر : " دخل الصناعات الاستخراجية " وقد فرض الإسلام عليه الزكاة ، كما فرض على دخل الزرع والغراس ، وفي الحديث : أن النبي - ص - أقطع بلالا بن الحارث المزني ، معادن القبلية - وهي من ناحية الغر - فملك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم ) ( ٣٤٣ ) وعن بلال بن الحارث نفسه : " أن رسول الله - ص - أخذ من المعادن القبلية الصدقة " ( ٣٤٤ ) ومن معالم النبوة ، ما روى عن ابن عمر ، من أن أحدهم " أتى النبي - ص - بقطعة من ذهب ، كانت أول صدقة جاءت من معدن لنا . فقال : ( إنها ستكون معادن ، وسيكون فيها شر الخلق ) ( ٣٤٥ ) وحين قال له قائل : يا رسول الله ، إن لي نخلا ، قال ( أد العشر ) قال : " فاحم إذن جبلها " فحماء له . ( ٣٤٦ )

هذا وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على عمان ، ألا يأخذ من السمك شيئا حتى يبلغ مائتي درهم ، " فإذا بلغ مائتي درهم فخذ منه . " ( ٣٤٧ ) وقد نشأ خلاف بين الفقهاء عما إذا كان الواجب فيها ربع العشر أو الخمس . وبمعنى آخر : الصدقة أو الركاز ، وحاولوا إيجاد معايير لما يجب عليه الصدقة ولما يجب عليه الركاز ، ففرقوا بين المعادن الظاهرة والمعادن الباطنة ، وفرقوا مرة ثانية بين ما يحصل عليه بجهد ونقضة وما يحصل عليه عفوا . ( ٣٤٨ ) غدير أن

المسألة لاتعنيها الآن ، لأن موضوع البحث عن ناتج الصناعات الاستخراجية أى ما يستخرج بجهد وعليه الصدقة ، أما ما يحصل الفرد عليه عفوا ، فإذا اعتبر غنيمة فقه الخمس - وللإمام الاجتهاد فيه .

أموال المستغلات : ولم يرد نص صريح بفرض الزكاة عليها ، غير أن النصوص الخاصة بزكاة النقود الناتجة منها قد تستوعبها . وقد فطن إلى ذلك كثير من العلماء القدامى والمحدثين ، فأوجبوها من عدة وجوه ، إما على أساس أنها أموال نامية ، وإما على أساس الخارج من الأرض . وهذا ما فهمه الخليفة عمر بن الخطاب ، فقد فهم من الحديث : ( عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق ) أنه لم يكن منعا ، ولكنه كان إعفا . مؤقتا لأنها لم تتخذ زمن الرسول - ص - للاستغلال . ولذا فرض عمر الزكاة على الخيل ، وأخذ من الفرس عشرة دراهم ( ولعلها فى ذلك الوقت كانت تعادل ربع العشر ) وأخذ الإمام أبو حنيفة بهذا القياس فقال : بأن كانت الخيل ذكورا أو إناثا ففيها زكاة \* كما روى عن الإمام أحمد ، أنه كانت له غلة تجب فيه من أجره دار له ، فكان يخرج منها الزكاة كل عام . ولما سئل فى ذلك قال : " أنا أذهب إلى قول عمر بن الخطاب فى أرض السواد ، فإذا كان يأخذ منها " . وبذلك اعتبر غلة الدار كخارج الأرض ، يؤخذ بسبب النماء .

ويورد لنا ابن حوقل تعريفا للمستغلات ، فيقول أنها ما يتحصل من أجره الأرض وما يقام عليها من أبنية وطواحين ونحو ذلك . وكانت معظم هذه الضرائب واحدة تقريبا فى جميع ولايات الدولة الإسلامية . وعلى أساس هذا الفهم ، فرض المنصور الضرائب على الحوانيت سنة ١٦٢ هـ ، ثم امتدى به وإلى على مصر \* موسى بن مصعب \* فوضع الضرائب على الحوانيت والأسواق والحيوانات . وعن القرن الرابع الهجرى يحدثنا ابن حوقل عما يؤخذ من الغنم ، والبقر ، والدواب ، والطواحين ، والضياغ المقبوضة والمشتراة ، وغلات العقار المسقف من الحمامات والدكاكين . ( ٣٤٩ ) ومنذ عهد الوليد بن عبد الملك نسمع عن ديوان جديد هو " ديوان المستغلات " ( ٣٥٠ ) وأن كنا لانعلم الأساس الذى فرضت عليه ضرائب المستغلات ، وعما إذا كانت قصد

فرضت بمعدلات الزكاة أم لا • غير أنه قد سبق التنويه عما استقر عليه التشريع الصربي في مدينة السلام بشأن فرض العشر على النبات الأبرسيم والقطن ، وحدث ذلك بالنسبة للنبات الشطوية ( من أعمال دمياط ) في مصر ( ٣٥١ ) ، ويحتمل أن يكسبون هذا التشريع قد أخذ صورة التجهيم على مثل تلك المنتجات في مختلف الديار الإسلامية •

وهذا الفهم - أيضا - يجمع عليه الفقه المالئ الحديث ، فيرى وجوب الزكاة على إيجارات العقارات المبنية ، وإيجارات الأقطان الزراعية ، وعوائد الأسهم والسندات ، وعوائد حثائر الماشية ، ومعامل تغريخ الدواجن ، وموائد الأسماك ، والمعامل ، والمصانع ، وكل ما يدخل في حكم المستغلات •

### ثانيا : الأموال الخاضعة للجزية

سلكت السنة الشريفة ، بشأن الجزية ، شعبا متعددة ، ولكنها في النهاية تقتضي مضمونا واحدا : وهو فرض الجزية على جميع أموال المكلف الذي ، قدر الوسع والطلاقة • - ففي أول عهد المسلمين بأهل الذمة ( سنة ٧ هـ ) اكتفى الرسول - ص - بفرض الجزية على دخل الأموال العقارية ، كما فعل في أرض خيبر ، وفدك ، وفدك ، ووادي القرى ، بأن شاطر أهلها على الحث والتمر - وإن كان البعض قد فسر هذه المعاملة على أساس أنها مزارعة لا جزية ( ٣٥٢ ) - أخذنا بنظرية بدل الإقامة ، التي ثبتت قصورها - وكانت هذه المعاملة ، هي مفتاح الفكر الذي نادى به الفيزوفراط " الطبيبسون " ، والذي يكتفى بفرض نسبية فذة واحدة على الأرض ، باعتبارها مصدر كل الدخل • ( ٣٥٣ )

- وفي السنة التالية ( سنة ٨ هـ ) ، نهجت السنة النبوية منهاجا أكثر تفصيلا ، فقد صالح النبي - ص - مجوس البحرين ، في الأموال العقارية على مقاسمة الثمر ، وفي ذات الوقت صالحهم على دينار لكل حال • فكانت القرينة الأولى ، على الأموال العقارية ، والثانية على الشخص في أمواله المنقولة •

— وفي السنة التي تلتها ( سنة ٩ هـ ) ، صالح أهل مينا ، على ربح ما أخرجت نخيلهم ، وربح ما صادت كراكنهم ، وربح ما اغتزلت نساؤهم ، بخلاف ما عفى عن رسول الله ورسول رسول الله . ( ٣٥٤ ) وأن من ذلك ، أن السنة النبوية ، أخذت بأسلوب أكثر تفصيلا ، فكانت الضريبة على ما أخرجت النخيل جزاء عقاريا ، وكانت على ما صادت العروك جزاء على كسب العمل والمهن ، وكانت على ما اغتزلت النساء جزاء على الأموال الصناعية والتجارية .

— وفي نفس السنة ، صالح أهل دومة الجندل ، على خسر الناتج من المعسور بداخل واحتهم الخصبة ، وعلى العشر ونصف العشر من إنتاج النخيل ، وعلى مثل أنصبة الزكاة في باقي الأموال ( ٣٥٥ ) — إن صح ما أستنتجه من بنود كتاب الصلح — .  
ونذلك يكون الرسول — ص — قد أعطى لنا مفتاح الفكر الذي يقوم على أساس وحدة الأموال الخاضعة للفريضة : جزية أو زكاة .

— ثم كان صلح البعن ، فأكد هذا الفهم ، حين صالحهم على جزية مقدارها — دينار وان أو قيمته من المعافى على كل حال ، وترك أرض أهل الذمة عشرية ، تؤدي عنها العشر . ( ٣٥٦ ) وعليه ، يكون الدينار الواقع بمثابة الجزية الشخصية على الأموال المنقولة ، والعشر بمثابة الفريضة على أموالهم العقارية .

— وأخيرا ، صالح أهل نجران على أنه ( إذا كان عليهم حكمه ، في كل شجرة ، وفي كل صفراء ، وبيضاء ، ورقيق ، فأفضل عليهم ذلك ، وترك ذلك كله لهم ، على ألفي حلة من حلل الأواقي ، في كل رجب ألفي حلة ، وفي كل صفر ألفي حلة : أوقية من الذهب . فمازادت على الخراج ، أو نقصت من الأواقي في الحساب ) . ( ٣٥٧ )  
وبان من هذا النص ، ونص أهل مينا ، استحقاق الضريبة على جميع الأموال ، إلا ما عفى عنه الرسول ، وأولى الأمر من بعده ، لظروف اقتصادية قائمة ، والذي أفهمه من صلح نجران ، أنه ، بالرغم من صلاحية بعض الأموال للضريبة ، إلا أنه يجوز إعفاؤها منها لسبب أو لآخر ، حيث أعفاهم الرسول — ص — من الجزية على أموالهم العقارية وغيرها ، لأنه أفضل عليهم ذلك كله ، واكتفى بفرعها على أموالهم الاقتصادية الرئيسية ، أي على إنتاجهم من الحلل ، على أساس من المحاسبة الفعلية .

ومن هذا السرد أيضا ، يستنتج أن الرسول - ع - فرض الجزية ، قبل نزول آياتها  
وبعد ، وأنه كان ملها قبل نزولها ، وموفقا بعده ، حيث وردت جميع سننه فيها -  
مطابقة للشرط المالي الوارد بها ، وهو اعطاء الجزية " عن يد " ، أى على جميع  
أموالهم التى تشكل مقدرتهم على الأداء . وهذا المبدأ تقرره السنة فى نزع عام بقول  
( إنكم لعلمكم تقاتلون قوما فبئقونكم بأموالهم بدون أنفسهم ٠٠٠ ) ( ٣٥٨ ) ونفسظ  
أموالهم فى هذا النزع لفظ عام ، لا تخصيص فيه ولا تبعيض .

ثم سار الخلفاء الراشدون على هذا النهج .

- فكان صلح " بانقيا وماروسيا " فى عهد الصديق " على كل ذى يد بأنقبيا -  
ماروسيا " " القوى على قدر قوته ، والمقل على قدر اقلاله " . وأخذ صلح الحيرة  
بهذا المبدأ فأعفى الرهبان المعتكفين ، وطرح الجزية عن كل من أصابته آفة ( مالية )  
وأكد ، النزع على من " كان غنيا وافتقر " أو كان عاجزا عن العمل " لا دخل له منه .

- ومنذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب استقر التشريع على فرض الجزية فى " الديار  
والعقار " أى فى جميع الأموال المنقولة والعقارية ، وعبر عن ذلك الإصطلاح الذى  
استقر فى كتب الصلح فكانت " الجزية رءوسهم ، والخراج فى أرضهم " ( ٣٥٩ )

ولا أن ذلك لم يمنع الاتفاق على تفصيل الأموال فى عقود الصلح ، فقد صالح  
حبيب بن مسلمة أهل تغلبس على : أرضين لهم ، وكروم ، وأرجاء ٠٠٠ أى أن -  
صالحهم على : الجزية العقارية ، وعلى كسبهم من الصناعة والتجارة . ( ٣٦٠ )

ومضى الوقت ، تبلورت التجربة الإسلامية فى فرضية الجزية ، وأصدر معاذ بن  
جبل فتواه لابى عبيدة بن الجراح ، تقول : " إناك إن اعلميتهم الصلح على شمس  
معين ، فعجزوا عنه ، لم يكن لك أن تقتلهم ، ولم تجد بدا من إبطال ما اشترطت  
عليهم من التسمية ، وإن أبسروا أدوه على غير الصغار الذى أمر الله به نبيهم -  
فاقبل منهم الصلح ، وأعطهم إياه ، على أن يؤدوا الطاقة ، فإن أبسروا أو أعسروا  
لم يكن لك عليهم الا ما يطيعون ، وتم لك شرطك ولم ييطل . ( ٣٦١ )

ولم يكن بنو أمية أقل فهما لهذا البدأ من الخلفاء الراشدين • وعلى أساس هذا الفهم • أرسل عبد الملك بن مروان " الضحاك الأشعري " إلى الجزيرة • فاستقل ما يؤخذ من أهل الجزيرة • وفقا لصلح عبا عن غنم • فما كان منه إلا أن أحصى الجماع • وجعل الناس كلهم عمالاً بأيديهم • وحسب ما يكسب العامل سنته • ثم طرح من ذلك نفقته • في طعامه • وأدمه • وكسوته • وحذائه • وطقن أيام الأعيان في السنة كلها • فوجد الذي يحصل في السنة بعد ذلك لكل واحد أربعة دنانير ( في المتوسط ) • فالزمهم ذلك جميعا • وجعلهم طبقة واحدة : ( ٣٦٢ )

ودل ما فعله عبد الملك بن مروان • وكان من الفقهاء قبل أن يلى الخلافة • على أن وعاء الجزيرة هو : الكسب • وأن التقدير الفعلي له أكثر عدالة • وأن الجزيرة تؤخذ من الكسب الصافي • بعد خصم الحاجات الضرورية وسائر التكلفة • لا من الدخل الاجمالي ( ٣٦٣ ) وتشير أوراق البردي العربية إلى كشف ربط الجزيرة على بعض الفئات بحسب حرفهم ( ٣٦٤ ) • وكشف أخرى عن جزية المراعي ( ٣٦٥ ) والمصايد ( ٣٦٦ )

كذلك عندما فتح عبد الملك بن مروان " الجرجومة " • صالحهم على أن تؤخذ من تجاراتهم • وأموال موسريهم • ما يؤخذ من أموال المسلمين • ( ٣٦٧ ) ونهض في ذلك منهج عمر بن الخطاب في صلح بني تغلب • دون أن يضاعف عليهم • حتى كان عهد عمر بن عبد العزيز • فكتب لعماله : " أهل الجزيرة ثلاثة نفر : صاحب أرض يعطى الجزيرة منها ( الجزيرة العقارية ) • وصانع يخرج جزية من كسبه ( الجزيرة الشخصية ) • وتاجر يتصرف بماله يعطى جزية من ذلك ( الجزيرة التجارية ) • وإنما سنتهم واحدة • ( ٣٦٨ )

ويعلق تروتون على ذلك فيقول : " وهذه الحقيقة عن عمر بن عبد العزيز تتفلسق وما جاء في أوراق البردي • التي تبين لنا أن التجار كانوا يدفعون ضريبة معينة بدلا من الخراج " ( ٣٦٩ ) • متبعا في ذلك أسلوب عمر بن الخطاب في التفرقة بين الأموال الظاهرة والأموال الباطنة • فكانت الأموال الظاهرة تؤخذ بإدارة التحدث الإداري المباشر • أما بالاقتراد • وإما بطريق لجان الحصر والتقدير

بالخرص ، وكانت الأموال الباطنة تؤخذ عن طريق مراكز العشور .

وعلى مثل صلح الجراجمة ، كان صلح الاكراد ، فدل هذا على جواز فرض الجزية على ذات الأموال التي تفرض عليها الزكاة .

الخلاصة :

من هذا العرض السريع يستبان :

- ١ - أن الزكاة مقررة في جميع أموال المكلف الظاهرة والباطنة .
- ٢ - أن الجزية مقررة في جميع أموال المكلف الذي الظاهرة والباطنة .
- ٣ - أن الوحدة الضريبية قائمة بين الأموال الخاضعة للضريبة في كل من الفريقتين .



## البحث الخامس

## وحدة التعريف بالزكاة والجزيمة

## أولا : التعريف بالزكاة

الزكاة في اللغة : في معانج اللغة العربية يقولون : فعل " زكاة " " بزكو " أى نما وزاد أو طهر وصلح . يقال : زكا الزرع ، اذا كثر ريعه ، وزكت النقطة ، اذا بورك فيها . ومنه قوله - تعالى - ( ولولا فضل الله وبرحمته فلبكم ما زكوا منكم أحدا أبدا . ) وللتفضيل يقال : " أزكى " أى أصلح . ومنه قوله - تعالى - ( فلينظر أيها أزكى طعاما ؟ ) و " الزكى " ، الظاهر ، ومنه قوله - تعالى - ( لأهب لك غلاما زكيا )

ومنه سميت الزكاة ، لأنها تطهر المال وتصلحه ، وتشره وتنميه . ( ٣٧٠ )

والصدقة زكاة ، والزكاة صدقة ، يتفق المسمى ، ويفترق الاسم ( ٣٧١ ) ، الزكاة في الاصطلاح : اختلفت تعاريف الفقهاء للزكاة فعرّفها البعض بأنها : " حق واجب ، في مال خاص ، لطائفة مخصوصة ، في وقت مخصوص " . وعرّفها الآخرون بأنها : " مال مخصوص ، يخرج من مال مخصوص ، على وجه مخصوص " وفي تعريف ثالث أنها : " تملك مال مخصوص ، لمستحقه ، بشرائط مخصوصة " ( ٣٧٢ )

ويعرفها الأستاذ محمد كمال الجرف بقوله :

" الزكاة فريضة ، مالية ، يستأديها الله تعالى ، إجباريا ، وبصفة نهائية ، من عباده ، كل وفق طاقته ، ولتحقيق صالح عام ، من غير أن يكون دفعها نظائير مقابل معين يحصل عليه دافعها ممن ناب عنه في جمعها ، وترد بصورة أو أخرى على مستحقها وفقا لما حددته الشريعة ، بهدف إعادة توزيع رزق الله بين عباده ، على نحو يكفل القدر الضروري من التوازن الاجتماعي بين أفراد الجماعة " ( ٣٧٣ )

ومن هذا التكليف ، يتضح أن عناصر الزكاة هي :

- ١ - أنها فريضة : ومشروعية فرضيتها متوافرة في نصوص كثيرة ، من الكتاب والسنة والاجماع
  - ٢ - أنها فريضة مالية : بدليل قوله - تعالى - ( خذ من أموالهم ) ( ٣٧٤ )
  - ٣ - يستأديها الله تعالى : بدليل نسبتها إلى نفسه ، بدليل قوله تعالى : ( ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ، ويأخذ الصدقات ) ( ٣٧٥ ) ونفس الحديث : ( إن الصدقة تقبب الله - عز وجل - قبل أن تقب في يد السائل ) ( ٣٧٦ ) ( إن الله يقبل الصدقات ) ( ٣٧٧ )
  - ٤ - جبرا : أي ، عن غير طوعية ، وفيه العديد من النصوص ، ترد في موضعها من البحث ان شاء الله .
  - ٥ - بصفة نهائية : لأنه لا سبيل لاستردادها ، حتى ولو كان المؤدى ، ولها ، أو نائبها .
  - ٦ - من عباده : وهو عنصر عمومية الفريضة ، وسبق بيانه بالتفصيل .
  - ٧ - وفق الطاقة : بحسب العرض السابق بيانه في موضعه .
  - ٨ - لتحقيق صالح عام : أي وفق المشروعية الضريبية في الإسلام .
  - ٩ - من غير أن يكون دفعها نظير مقابل معين : بخلاف ما تقدم عليه نصرة المنفعة السابق عرضها .
  - ١٠ - بهدف إعادة التوزيع : وهو ما يحقق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الاسلامي .
- ومن التعرف السابق ، يستبين أن الزكاة : ضريبة وزيادة .
- فهى ضريبة : لأنها ( ٣٧٨ ) " فريضة مالية ، أي أن أدائها واجب على المكلف . فهو ليس حرا في أدائها ، ولا في اختيار ما يدفع منه ، ولا في كيفية الدفع وموعده . بل يحدد المشرع ذلك كله ، ويلزم الكافة باحترام هذا التحديد ، حتى ولو كان منهم من يعارضها . وكذلك الزكاة . . .

"وهي لا تغفر إلا على الأشخاص ، لأن الضريبة تكليف واجب ، وليس غير الشخص من يؤدي هذا الواجب . . . وقد يبدو لأول وهلة ، أن هناك تعارضاً مع تقسيم الضرائب إلى : شخصية . . . وعينية . . . والواقع ، أنه لا يوجد هناك تعارض . . . لأن محل التكليف ( في النهاية ) لا يمكن إلا أن يكون شخصاً ، والزكاة كذلك . . ."

"والضريبة لا تكون ضريبة ، إلا إذا فرضتها سلطة عامة ، كالدولة ، بالنسبة للضرائب المركزية ، والسلطة المحلية ، بالنسبة للضرائب المحلية ، والزكاة كذلك ، فرضها الله ، وأوكل للحكام جبايتها .

"والضريبة تجب لأداء المرافق العامة ، التي تضطلع بها السلطات العامة ، فلا يدخل في حسابها مقدار النفع ، الذي سيؤول للمكلف بالذات ، من أداء هذه المرافق ، بل يوزن التكليف بمقدار اليسار ، قل النفع ، أو كثر ، أو انعدم ، والزكاة كذلك ."

غير أن الزكاة تزيد عن الضريبة في عنصرين :

الأول : في المدلول : وهو اختلاف معنوي ، يمنح المزكي قوة دفع ذاتية على أدائها ، لأنه يحتسبها لله ، قبل أن يدفعها للسلطان ، ويرجو من ورائها رضوان العزيز الحكيم في الدنيا والآخرة .

الثاني : في الاستمرار والاستقرار : فالحق - جل شأنه - هو الذي حدد أوقيتها وأسعارها ، وبقى أحكامها ، ولا يجوز للحاكم أن يعدل فيها بالزيادة ، أو النقص ، أو الإلغاء . كما أن الحق - جل جلاله - هو الذي حدد مصارفها ، ولا يجوز للحاكم ، أن يصرف النذر عن هذا التحديد .

### ثانياً : التعريف بالجزية

الجزية في اللغة : ورد في القاموس المحيط (٢٧٩) "والجزية ، في اللغة ، خراج الأرض ، وما يؤخذ من الذمى . " وجاء في لسان العرب : (٢٨٠) "الجزء : المكافأة على الشيء ، والجزء : القضاء . جزى هذا الأمر : قضى ، ومنه قولـ"

- تعالى - ( لا تجزى نفس عن نفس شيئا ) ( ٣٨١ ) ( وبهذا المعنى ، تكون الجزية ، كما يقول أبو علي ، مثل الفدية ) ( ٣٨٢ ) والجزية خراج الأرض ، وجزية الذي منه . قال الأزهري : " والجزية ما يؤخذ من الذي " وقد تكرر ذكر الجزية ، في الحديث ، في غير موضع ، وهي عبارة عن المال ، الذي يعقد الكتابي عليه الذمة . تلك هي الجزية بمعناها العام . أما الجزية بمعناها الخاص ، فهي التي قالوا فيها : أنها الجزية الموضوعة على الرؤوس واسمها مشتق من الجزاء . ( ٣٨٣ )

وهكذا نرى أن اللفظة ، كما عرفت وقت نزول القرآن ، تطلق المعنى على كسب ما يؤخذ من الذي في أمواله ، وإن كانت تخصصه على بعض أمواله ، كالجزية على الأرض . وفي وقت متأخر ، استخدمت كلمة الخراج ، لتدل على هذه المعاني . وبالمثل ، فإن كلمة النفي في اللغة ، قد تعني الجزاء العام ، أو الخراج بمعناه الواسع ، ومنه الجزية الشخصية ( أي الجزية على الرؤوس ) . قال أبو عبيد : " النفي ، ما اجتبي من أموال أهل الذمة . . . ومنه الجزية . " ( ٣٨٤ )

الجزية في الاصطلاح : لم يعتم الفقهاء بتعريف الجزية ، إلا من حيث إضمار العلة في فرضها ، ومن حيث تبيان الأشخاص الخاضعين لها . واهتمامهم بعلمة فرضيتها ، يرجع إلى تعريفها بأنها مشروطة على الرؤوس ، أي واقعة عليها ، كأثر من آثار الحرب ، وكثانون من قوانينه ، مما يتحكم معه بالتالي ، تعيين الأشخاص الذين تقع عليهم الضريبة . وقادهم هذا الفكر - من زاوية هذا الفهم - إلى عدم نفيها على بعض أنواع من الأشخاص ، ممن ليسوا أهلاً للقتل ، أو القتال ، أو الأسر . ومن هذه التمازيف ، على سبيل المثال :

- تعريف أبي عبيد للنفي بقوله : " إن النفي ، ما اجتبي من أموال أهل الذمة . . . ومنه جزية رؤوسهم ، التي حققت بها دماؤهم ، وحرمت أموالهم . " ( ٣٨٥ ) وعلى أساس هذا التعريف ، تعتبر الجزية قفداً من القتل ، وعصمة في المال .

— تعريف ابن قدامة : يعرفها ابن قدامة بأنها " الوظيفة المأخوذة من الكافر ، لإقامته بدار الاسلام كل عام " . ( ٣٨٦ ) وعلى أساس هذا التعريف ، تعتبر الجزية بدل الإقامة .

— ويعرفها ابن القيم الجوزية : بأنها " الخراج المنسوب على رؤس الكفار ، إن لالا وصغاراً " ، ومعنى ذلك أنه من أنصار نظرية " الجزية بدل الكفر " .

وما زال هذا التعريف يجد سبيله ، في كتابات علمائنا المعاصرين . ( ٣٨٦ ) م

— فيعرفها البعض بأنها : " ضريبة تفرض على رؤس من دخلوا في دمة المسلمين ، من أهل الكتاب ، وهي من غير المسلمين قائمة مقام الزكاة من المسلمين " . ( ٣٨٧ ) وعلى أساس هذا التعريف تكون الجزية نظام مالي مقابل نظام الزكاة .

— ويستبدل الآخرون علة " مقابل الزكاة " بأنها " مقابل ضريبة الدم ، الدسي يذللها المسلمون دفاعاً عن الذميين ، ومقابل تمتعهم بجميع الحقوق ، وانتفاعهم مع المسلمين بمرافق الدولة بنسبة واحدة " . ( ٣٨٨ )

— ويعرفها الدكتور إبراهيم عبد الحميد ، تعريفاً أكثر شمولاً بقوله : " أنها ضريبة مالية خاصة ، لا يارهاق فيها ، يؤدونها إلى خزانة الدولة الإسلامية ، لأنها جزءاً على الحقوق ، التي تلزم بها لدافعيتها " . ( ٣٨٩ )

ولاشك ، أن وصف الجزية الإسلامية ، بأنها ضريبة على الرؤس ، إنما يرجع إلى الاصطلاح الذي كان متداولاً قبل الإسلام ، كما نخلط اليوم بين : الضرائب والرسوم . فأحياناً نقول : الضرائب الجمركية ، وأخرى نقول : الرسوم الجمركية . ومرة نقول : ضريبة التمنة ، وأخرى نقول : رسم التمنة . وهكذا . . .

ولقد كان للشع العربي مكانه في صدر الإسلام ، فأبى بعض الذين حقت عليهم الجزية ، أن يقبلوا التعبير بها ، واختاروا لفظ " الإتاوة " ( ٣٩٠ ) ولذا نصادف استعمال كلمة إتاوة في عدد من اتفاقات الجزية ، فيروى لنا البلاذري ، أن بطريق الزوران " أتى " عبا بن غنم " سنة ١٩ هـ وعالجه عن أرضه على إتاوة . كما أتياء

بطرق خلاط حيث آمنه على نفسه وماله قاطعه على إتاوة فأنفذها له حبيب بن مسلمة من بعده . ( ٣٩١ ) كما أن حبيب بن مسلمة هو الآخر قد صالح بطرق دبيل على إلتاوة ، وإن كان كتاب الصلح قد ورد بنصر الخراج والجزية . ( ٣٩٢ ) كما صالح عدد كبير من قرى أرمينية على أن : " يؤدوا إتاوة عن أرضهم ورؤسهم " . ( ٣٩٣ )

ولقد تصيد بعض الكتاب الغربيين ورود هذا اللفظ في المؤرخات العربية ،

فاتهموا الإسلام بأنه لم يأت للعالم بتشريع ضريبي محدد . وفي أوائل القرن العشرين خرج " يوليوس فلهاوزن " ، وتبعه آخرون من أمثال : " كيتاني " ، " ميل " ، " بيكر " ، و " جروهمان " - بنظرية تقول : أن العرب لم يعرفوا نظاما ضريبيا واضح المعالم ، وأنهم لم يعرفوا الجزية ، أو الخراج ، بالمعنى الذي نجده في كتب الفقهاء . وما أسماه الفقهاء بعد ذلك " بالجزية " لم يكن إلا إتاوات تجمع كبقا اتفق . وتبعضهم في ذلك - مع الأسف الشديد - عدد من علمائنا المرموقين . وأخذت هذه النظرية طريقها إلى جامعاتنا المصرية ( ٣٩٤ ) ، ويتصدى " دانييل دانيست " لهذه الدعوى ، التي ظلت سائدة أكثر من نصف قرن ، ويتناولها بالدراسة العميقة الدقيقة ، في المراجع العربية ، وغير العربية ، وأوراق البردى ، ويمتطيط - مع أن يهدم نظرية فلهاوزن ونصحاء ، ويصل إلى حقيقة الجزية ويقرر أنها لم تكن إتاوة ( ٣٩٥ ) ويعرفها بأنها " ضريبة الدخل على أهل الذمة " ( ٣٩٦ ) ويقول أن نظام الضرائب الإسلامى كان أساسه الفرد في المحل الأول ، الفرد وما يؤديه من عمل ، وما يفلجه من الأرض ( ٣٩٧ ) .

ولعل أرجح تعريف للجزية ، هو أنها : " فريضة مالية ، تجمعها الدولة الإسلامية ، جبرا ، وصفة نهائية ، من غير المسلمين ، المتمتعين بحمايتها ، لتحقيق الصالح العام ، وتضامن الجماعة ، دون أن يكون دفعها نظير نفع معين يحصل عليه المكلف شخصا " .

ومن هذا التعريف ، يتضح أن الجزية ، ضريبة بالمعنى العلمى الصحيح ، لأنها تشمل كل عناصر الضريبة ، شأنها في ذلك شأن الزكاة .

واتحاد الفريضتين في الاصطلاح العلمي والفني للضريبة ، بالإضافة الى اتحادهما في المعنى اللغوي ، يعطينا مفتاحا جديدا للتوحيد بين الفريضتين ، في نظام ضريبي جامع .

وقد حاول بعض الكتاب (٣٦٨) أن يجمعوا عدة عناصر تشكل الفرق بين الزكاة والضريبة .

وحصروا هذه الفروق في :

- الزكاة ركن ديني وفرض إسلامي ، أما الضريبة فاجراء يقوم به ولي الأمر أو الدولة .
- الزكاة محدودة القدر ثابتة القيمة ، والزكاة تختلف تصاعدا وتنازلا .
- الزكاة محدودة المصارف في آية التوبة ، والضرائب لعموم المصالح .
- الزكاة لها صفة الدوام والاستمرار ، والضريبة تقف عند الاستغناء عنها .
- الزكاة تؤخذ من المسلم فقط ، والضريبة تؤخذ من المسلم وغيره .

أما أن الزكاة ركن ديني ، غير أن الذي يقوم على تحريمها وجبايتها هي — هي السلطات الحكومية . أما أنها محدودة القدر ، والضريبة تزيد وتنقص ، فهي مسألة متعلقة بالسعر والوعاء ، لا بأصل الفريضتين ، كما أن الضرائب تختلف فيما بينهما من حيث الوعاء والسعر كذلك . وأما اختلاف المصارف ، فهو أمر يتعلق بتوجيه — — — — — الحصيلة ، لا بأصل الفريضة . أما ما يتعلق بالدوام وعدم الدوام فهذه أيضا ميزة من ميزات الزكاة ، لا تؤثر في كميتها .

يبقى هناك الفرق الخامس ، وسيأتي الحديث عنه في مبحث لاحق إن شاء الله . وكل هذه الفروق ، لا تنفي أن الزكاة ضريبة ، ولكنها تؤكد مزايا الزكاة عن الضريبة .

## البحث الأول :

## حكم الشريعة في تكليف الذميين بالزكاة

اتفق العلماء جميعا ، على أن الكفار مكلفون بأصول الدين ، كالإيمان بالله ، وتفسيره ما يتعلق بأصول الشريعة ، وعلى أنهم مخاطبون بالحدود ، والقصاص ، والمعاملات : كالبيع ، والإجارة ، وغيرها ما لا يتوقف على الإيمان . (١)

واختلفوا في تكليفهم بالفروع ، التي تتوقف على الإيمان ، كالصلاة ، والزكاة ، وغيرها ، على ثلاثة مذاهب :

- الأول : أنهم مكلفون بها مطلقا ، وإليه ذهب الجمهور .
- الثاني : أنهم غير مكلفون بها مطلقا ، وإليه ذهب بعض الحنفية .
- الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر . (١) مكرر

(الرأى الأول) - وقد نادى به جمهور الأصوليين ، وهم : أكثر الشافعية ، والعراقيون من الحنفية ، وأكثر المعتزلة . (٢) واحتدلوا على رأيهم بدليلين :

الأول : دليل نقلى : وردت به النصوص في قوله - تعالى - ( وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاً ، ويقبوا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ) (٣) والآية صريحة في مطالبتهم بالإيمان بالله ، وتكليفهم بالفروع ، كالصلاة ، والزكاة . كما أن الله توعد الكفار لتتركهم بعض الواجبات ، والالتيان ببعض المحرمات ، في قوله تعالى : ( وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ) (٤) وقوله : ( يتساءلون عن الجرمين : ما سلككم في سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين . ولم نك نطعم المسكين ) (٥) وقوله : ( ألقوا في جهنم كل كفار عنيد ، منساع للخير معتد مريب ) (٦) ولو لم يكن غير المسلمين مكلفين بالفروع ، لما توعدهم الحق تعالى على ترك هذه التكليفات ، والكفر لا يصلح أن يكون مانعا من التكليف ، لأنه يمكن إزالته بالإيمان ، كما أن الحدث غير مانع من الصلاة ، لأنه يمكن إزالته بالطهارة . وهم قساديرون على إزالة الكفر ، والالتيان بالتكليف ( وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر ، وأنفقوا ما رزقهم الله ؟ ) (٧)

الثاني : دليل نقلى : فقالوا أنه لا مانع ، من أن يخاطب الشارع الكافر ، فيوجب عليه أداء العبادات ، ومنها الزكاة ، ويوجب عليه الإيمان قبلها ، لأنه شرط شرعى لصحتها ، أى



أنه : يوجب عليه التكليف بالمشروط ، كما يوجب عليه التكليف بشرطه مقدما .

(الرأى الثانى ) - وهو رأى بعض الحنفية ، ويقول : أنهم غير مكلفين لا بالإيمان ، ولا بالفروع ، أى أنهم غير مكلفين إطلاقا . ويستندون أيضا إلى دليلين :  
الأول : دليل نفلى ، فيما روى عن الرسول - ص - لما بعث معاذًا إلى اليمن قال لسه :  
( أذهبهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ، فإن هم أطاعوك لذلك ، فأعلمهم أن الله قد افترض خمس صلوات فى كل يوم وليلة . فإن هم أطاعوك لذلك ، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة فى أموالهم ، تؤخذ من أغنيائهم ، وترد إلى فقرائهم ) ( ٨ ) ومن مفهوم المخالفة للحدث ، يستدل على أنهم غير مكلفين ، بالصلاة والزكاة ، ما لم يؤمنوا .

ويرد على ذلك ، بأن الحدث لا يدل على عدم التكليف ، إلا بفهم المخالفة ، وهو غير جائز عند البعض ، وعندهم بالذات . كما أن مفهوم المخالفة لا يقوى على معارضة النصوص .

الثانى : دليل عقلى : ما ذ يجب أن يكون التكليف نافعا لهم ، وأن تكليفهم بالفروع لا يعود عليهم بفائدة ، طالما أنهم كفروا بالله ، ولم يؤمنوا بالأصول ، وأنهم ملاقون العقاب الأخرى لامحالة . والتكليف من غير فائدة عبث . والعبث على الله تعالى محال . كما أنها لا تصح ، لأنه يشترط فيها النية . أضف إلى ذلك ، أن الإسلام يجب ما قبله ، فلا يجب عليهم أداء ما فاتهم منها ، لقوله تعالى ( قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ) ( ٩ ) وللحدث : ( الإسلام يجب ما قبله . )

ويرد على ذلك ، بأن قيامهم بأدائها ، وإن لم يكن له فائدة دينية لهم ، فانه يخفف عنهم العذاب يوم القيامة . لأن الكافر إذا عصاها ( يضاعف له العذاب ) ( ١٠ ) أما أن الإسلام يجب ما قبله ، فهذه منحة من الله للتائب . وإذا كان الله تعالى - قد أمر بها - فلا يجوز أن يوصف هذا الأمر بالعبث . والله يعلم وأنتم لا تعلمون .

(الرأى الثالث ) القائل بأن الكفار مكلفون بالنواهي فقط ، لأنه لا يشترط فيها النية ، ولذا تطبق عليهم الحدود ، كحد الزنا ، لقوله تعالى - ( والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ولا يزنون . . . الخ ) ( ١١ )

ويرد على هذا الرأى بأنه : كما وردت نصوص تكلفهم بالنواهي ، فالنصوص عديدة لتكليفهم بالأوامر .

وعليه ، فرأى الجمهور أرجح ، وأن غير المسلمين مكلفون بالفروع - حكما - ومنها الزكاة .  
 خاصة وأن الحنفية يقولون بتقسيم الحقوق إلى : حقوق لله ، وحقوق للعباد ، المقابلة  
 لنظرية : قواعد النظام العام ، وقواعد النظام الخاص . وأن الزكاة من الأحكام المتعلقة  
 بالنظام العام ، لأنها حقوق لله ، " ومادامت من النظام العام فهي واجبة لحماية المجتمع .  
 وما يكون من حماية المجتمع ، فإن الجميع مخاطب به . " ( ١٢ )

والواقع أن فرضية الزكاة على الكفار واجبة بحكم الكتاب

أولا : للنصوص التي عرضت عند مناقشة الرأي الأول .

ثانيا : أن الله تعالى أخبرنا أن أهل الكتب السوية السابقة مكلفون بها .

ومن هذه النصوص ، الآيات :

( واذكر في الكتاب إسماعيل ، إنه كان صادقا الوعد ، وكان رسولا نبيا . وكان بأمر أهله

بالصلاة والزكاة ) ( ١٣ )

( ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة ، وكلا جعلناهما صالحين ، وجعلناهم أمّة يهتدون

بأمرنا ، وأوحينا إليهم فعل الخير ، وأقام الصلاة ، وآتوا الزكاة ) ( ١٤ )

وحين خاطب موسى ربه قائلا : ( واكتب لنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة ) قال تعالى :

( فساكتبها للذين يتقون ، ويؤتون الزكاة ) ( ١٥ )

وأن عيسى - عليه السلام - قال : ( إني عبد الله ، آتاني الكتاب ، وجعلني نبيا .

وجعلني مباركا أينما كنت ، وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا . ) ( ١٦ )

## البحث الثاني

عدم جواز الجمع بين : الجزية والزكاة

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن الآن :  
إذا كان الكفار مكلفين بالزكاة فى القرآن ، وأنهم أيضا مأمورون بالجزية ، فى آية الجزية ،  
فهل يعنى هذا أنهم مكلفون بالفريضتين ؟ مع أن كلا من الفريضتين ، من الواجبات الضيقة  
التي لا يتسع أداؤها لغيرها ؟ وأن الإسلام لا يسمح بالازدواج الضريبي ؟ وأن خضوعهم  
للتكليفين يخرق قاعدة العدالة والمساواة بين المكلفين ؟

للإجابة على هذا السؤال ، يجب التفرقة بين نوعين من التكليف :

النوع الاول : التكليف الحكى .

والنوع الثانى : التكليف الفعلى .

أما تكليف الكفار بالزكاة ، فهو تكليف حكى ، فهو خطاب الله تعالى ، للمسلمين وغير  
المسلمين بأدائه . ولما كان قد وقع فى علم الله تعالى ، أن غير المسلمين لا يذعنون لهذا  
التكليف - لأنه ليس بعد الكفر ذنب - فقد أمر بالتكليف البديل عنه ، وهو الجزية . وترك أمر  
الخيار للكفار بينهما . وما صح فى علم الله كان . فقد اختار بعضهم الجزية ، وتعاقدا عليها ،  
مع رسول الله - ص - كأهل تبوك ، وتبالة ، وجرش ، وتبعا ، ووادي القرى . واختار بعضهم  
الزكاة ، وتعاقدا عليها مع رسول الله - ص - كأهل دومة الجندل . واختار فريق ثالث ،  
المعاملة على الجزية فى شطر من ماله ، وعلى الزكاة فى شطره الآخر ، كما فعل أهل اليمن ،  
حيث تعاقدا على " الجزية الشخصية " ، بواقع دينار على كل حال ، - يتوزعونه فيما بينهم -  
وفى ذات الوقت ، تعاقدا على الزكاة ، فى أموالهم العقارية ، فكانت أرض عشر .

والذى حدث مع الرسول - ص - تكرر مع الخلفاء الراشدين ، فتعاقدا التغالبية ،  
والديانة ، والأكراد ، على الزكاة ، واختار الفاسقة الزكاة ، ولكن عربين الخطاب ثمنت معهم ،  
وتعاقدا الآخرون على الجزية بحسب الطاقة . فالذين تعاقدا على الزكاة خضعوا لها حكما  
وفعلا - والذين تعاقدا على الجزية ، خضعوا للزكاة حكما ، ولكنهم لم يخضعوا لها فعلا ،  
لأنهم فضلوا الجزية .

ويرجع السبب ، في تخيير الذميين ، بين الجزية والزكاة ، إلى تقرير مبدأ حرية العفدية ،  
 فهم وما يدعون . خاصة وأن غائد بعضهم ، كانت تكلفتهم بأداء الصدقات والعطاء والمشور  
 بنصوص ما زالت موجودة في الكتب التي يتداولونها الآن ، ومريدة بنصوص القرآن الكريم .  
 ( فالجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية ) .

وليس من قبيل المصادفة ، أن يكون معظم الذين اختاروا الزكاة ، من أهل الكتاب ،  
 الذين حافظوا على الايمان بهذه النصوص ، كاليسنيين وكانوا من اليهود والنصارى ، وأهالي  
 دومة الجندى ، وكانوا كتابيين كذلك ، وأهالي بني تغلب (١) ، والغمامنة (٢) ،  
 والجراجمة (٣) ، وكانوا نصارى وقلة من المجوس ، اختاروا أدائها ، كالدبالة ، والاكراة .  
 وحتى الذين قاموا باختيار الجزية ، فقد أجيروا إليها في نظير إعفائهم - في أغلب  
 الأحوال - وحسب مقتضيات الأمن - من القتال . وطالما أن الرخصة ، منحة يجوز سحبها  
 في أى وقت ، جاز تكليفهم بالقتال في جيوش المسلمين ، كما فعل أولوالامر بعد ذلك ،  
 مع إعفائهم من المقابل لهذه الرخصة . وحتى يتساووا مع المسلمين ، في تحمل أعباء التكاليف  
 العامة ، فلا شأ من تكليفهم بالزكاة . وبظل تمتعهم بالرخصة مرهونا بإرادة الدولة  
 الإسلامية . ويجدر بنا للإشارة هنا ، إلى أن رخصة الإعفاء من التجنيد مقابل الجزية ،  
 كانت كفكرة " الهدية " التي كان معمولاً بها في بلادنا إلى عهد قريب . وكانت واحدة من  
 القواعد المقررة في شريعتي الفرس والروم ، وقد أخذ بها فضهاونا ، استناداً إلى أحد أدلة  
 الشرع ، التي تجيز الأخذ " بشرائع من قبلنا " إذا لم تكن تصطدم مع أدلة الشرع الأخرى .  
 " وأقرت الدولة الإسلامية ذلك - كما يقول د . محمد حميد الله الحيدري - فلم تأخذ  
 الجزية من كل ذي شاركون في الجهاد " (٤)

غير أن المشكلة تبقى قائمة ، إذ يجب التوفيق بين كل من التكاليفين .  
 الواقع ، أن التضارب بين التكاليفين ، ليس إلا تضارباً شكلياً فقط . فالزكاة ضريبة بالمعنى  
 المتعارف عليه في عصرنا ، والجزية كذلك ، وكلاهما واقع على المكلفين في أموالهم بنفس الدرجة  
 فليكن ما يضرب عليهم جزية ، أو زكاة ، طالما أن الفريضتين متساويتين في النهاية . وعلى حد  
 تعبير عربين الخطاب : هي جزية ، وسموها ماششم .

واحتراماً للنص التكليفي الوارد بآية الجزية ، ولا مكان التوفيق بين التكاليفين ، يمكن فرض  
 الجزية عليهم بمعدلات الزكاة ، وطاً ، وسعراً ، فتكون جزية بالإسم ، وزكاة بالفعل .

وقد واجهت بعض الدول الإسلامية المعاصرة - وهي بحدود الأخذ بحكم الشريعة الإسلامية الإسلامية - مشكلة فرض الجزية على رعاياها غير المسلمين . ومن أجل هذا ، شكلت حكومة باكستان لجنة ، أطلقت عليها باسم " لجنة التعليمات الإسلامية " في مجلس وضع الدستور سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م ، اختارت أعضاها من كبار العلماء الأتقياء ، من الشيعة ، والحنابلة ، وقدمت اللجنة توصياتها بإجماع الآراء . ولوحظ أنها فكرت طويلا - لدى بحث الجزية - فسي أمر الباكستانيين المسلمين ، المالكين في دول نصرانية ، وبهودية ، وبوذية ، وبرهمانية ، واشتراكية ، وغيرها من دول العالم ، وخشيت أن هي فرضت الجزية على أهل دنتها ، من ملل تلك الدول ، أن تعد هذه الدول إلى إجراءات انتقامية تعسفية ، تفرضها هذه الدول - في مقابل الجزية - على سكان بلادها من أبناء الباكستان المسلمين . ويعلق على ذلك " د . محمد حميد الله الحيدر آبادي " ، أستاذ القانون الدولي ، بكلية الحقوق ، بجامعة " حيدر آباد " فقال : " ولا نظن أن تلك اللجنة ، قد أخطأت روح الإسلام السمح ، فسي تخليها عن الجزية . بل أدركت ، في اعتقادنا ، ما تؤثره مرونة الإسلام ، من علاج واقعي ، منطقي ، لبعض الحالات ، في بعض الهيئات والظروف " . (٥)

هذا ، ويرى البعض (٦) ، أن الضرائب على الأشخاص والمرووس ، أصبحت أثرا تاريخيا ، لا مكان لها في المالية الحديثة ، إذا اشترك كل المواطنين ، في تحمل أعباء الضرائب . غير أن ما تعارف عليه الفن المالي الحديث ، لا يستطيع أن ينسخ نصا محكما ، من كتاب الله العليم ، خاصة وأن الجزية ، كضريبة على الأشخاص ، ما زال معمولاً بها في كثير من الدول الحديثة . وما زالت تأخذ بها بعض الدول الإفريقية ، مثل مالي ، وتوجهها إلى السعي التنمية الاقتصادية . وتفرض هذه الضريبة ، في تلك البلاد - بصفة أساسية - على الأشخاص الذين يوجدون في القطاع الزراعي . . . . وقد اضطرت هذه الدول ، لفرض هذا النوع من الضرائب ، على القطاع الزراعي ، لصعوبة فرض الضرائب على الدخول ، المتولدة من هذا القطاع ، بسبب انتشار ظاهرة الاستهلاك الذاتي . (٦) كما فرضت هذه الضريبة في فرنسا سنة ١٦٩٥ م حيث قسم الشارع المجتمع الفرنسي إلى اثنين وعشرين طبقة ، وفرضت على كل طبقة منها ضريبة خاصة (٧) ، كما فرضتها في ميزانية سنة ١٩٢٦ م على كل فرد منها كان فقيرا ، بشرط ألا يجرى عليه الإحسان العام . (٨) والمثل استبقتها بعض الدول المتقدمة - كالولايات المتحدة الأمريكية ، وبعض الولايات المتحدة الأمريكية ، وجمعت دفع هذه الضريبة ، شرطا لاستعمال حق الانتخاب ، وقد أشار " تيلور " إلى أنها كانت تؤخذ من الأشخاص البالغين (٩)

وما زالت هذه الضريبة ، موجودة في بلدان كثيرة مثل : كندا ، والبلقان ، وجنوب افريقية ، وتركيا ، والهند . غير أن هناك فارقا بين هذه الضريبة ، والجزية التي فرضها الاسلام ، فالاولى فرضت على الرعية أما كانت ، أما الثانية ، فقد فرضت على أهل الذمة فقط . ( ١٠ )

وحقيقة الأمر ، أن الجزية التي فرضها الاسلام ، لم تكن ضريبة على الرءوس ، بالمعنى الذي عرض له علماء المالية العامة . وقد سبق تحقيق هذا الأمر ، وإن منه أن الجزية الإسلامية كانت واقعة على الأموال بالفعل ، سواء كانت جزية شخصية ، أو جزية عقارية ، أو جزية تجارية . هذا وقد نصت المادة الثامنة ، من مشروع قانون الزكاة ، الذي قدمه بعض علماء ثنائيات الأجيال ( ١١ ) ، لمجلس النواب المصري سنة ١٩٤٢ م ، على أنه : " يسرى هذا القانون ، على جميع رعايا الدولة المصرية ، وعلى جميع الأموال المقررة بهذا القانون ، وعلى الأموال الخاضعة لسيادتها أما كان مالكا . " ( ١٢ ) وجاء في المذكرة التفسيرية لتلك المادة على أن " الزكاة تؤخذ من المصريين أما كانت بانتهم ، وأما كانت أملاكهم في داخل الديار أم خارجها ، كما تؤخذ عن الأملاك الخاضعة لسلطان الدولة ، أينما كان مالكا ، سواء كان مقبلا بمصر ، أم مقبلا خارجها . " ( ١٣ ) وقد أخذ هذا النص ، بعبء الرعية الإسلامية ، وفرضها على المصريين : مسلمين وغير مسلمين ، كما فرضها على أموال الأجانب المستثمرة في مصر ، على أساس الرأي الذي انتهى إليه البحث ، عند الحديث عن : التوطن والضريبة .

## المبحث الثالث

### الهيكل العام للنظام الضريبي الإسلامي الموحد

لا مكان تحديد الهيكل العام ، للنظام الضريبي الإسلامي الموحد ، بتطرق البحث إلى سائلتين :

( المسألة الأولى ) - الفرق بين : الفريضة الإلزامية ، والباب المفتوح .

عند مناقشة النظرية السادسة ، تبين أن المقدرة التكليفية ، بالنسبة للمسلمين ، تتوقف على شريحتين : الشريحة الأولى : هي الزكاة المفروضة ، والشريحة الثانية هي : أموال غزو المسلمين . كما تبين أيضا ، أن المقدرة التكليفية ، بالنسبة لغير المسلمين ، تتوقف على شريحتين ، متاثلتين تماما ، الشريحة الأولى : هي الجزية المفروضة ، والشريحة الثانية هي : أموال غزوه . كما انتهت الدراسة إلى : إمكان توحيد الشريحة الأولى على كل من الفئتين ، وهذه الشريحة تفرض عليها الزكاة باسمها ، بالنسبة للمسلمين ، وتفرض عليها مقررات الزكاة ، باسم الجزية ، بالنسبة لغير المسلمين .

إلا أنه يمكن فرض الجزية على غير المسلمين ، باسم الصدقة ، ولا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الاسم عنهم ، إذ أسقطها عمر عن نصارى بني تغلب ، واستوفىها باسم الصدقة . وإذا أردنا تعادى لفظ الجزية تشريعا ، فإننا نستطيع أن نفرضها باسم " الضرائب المحلية " . والسؤال الذي يحق الآن : إذا فرضت الجزية عليهم باسم الزكاة ، إعمالا لقاعدة المساواة في الأعباء ، وحتى لا تكون فتنة ، فما هو حكمها إذن في ظل هذا التخرج ؟ هل تأخذ حكم الزكاة في أداؤها ؟ وهل توجه لنفس مصارف الزكاة ؟ ويجاب على ذلك بما يأتي :

أولا حكم الاداء :

- عن ابن سيرين قال : " كانت الصدقة ترفع - أو قال : تدفع - إلى النبي - ص - أو من أمره ، وإلى أبي بكر ، أو من أمره ، وإلى عثمان ، أو من أمره . فلما قتل عثمان ، اختلفوا ، فكان منهم من يدفعها إليهم ، ومنهم من يقسمها . وكنت ممن أدفعها إليهم " . كما روى أن عائشة : كانت تدفعها للسلطان .

— وسأل أبو صالح ، كلا من : أبي هريرة ، وسعد بن أبي وقاص ، وابن عمر ، قائلا :

" إن السلطان يمنع ماترون ، أفأدفع زكاتي إليهم ؟ " فقالوا كلهم : " إيدفعها إليهم . "

— ووردت عدة روايات عن ابن عمر ، أنه أجاب على كل سائليه ، بأن يدفعها للأمرأ .

بأله الربيع — أيام الفتنة — عن صدقة مال أيتام ، أيدفعها إلى بني عم لهم محتاجين ،

فقال : " لا ، إيدفعها إلى الولاة . " . وقال أيضا : " إيدفعوا الزكاة إلى الأمرأ " . فقال

له رجل : " إنهم لا يضمنونها موضعها . " فقال : وإن " وقال : " إيدفعوها إلى من

ولاه الله أمركم ، فمن بر فلنفسه ، ومن أثم فعليه . " وقال لآخر : " إيدفعها إلى الأمرأ ،

وإن تمزعوا بها لحوم الكلاب على موائدهم . " وقال لغيره : " وإن اتخذوا بها ثيابا وطيبا . " .

والرغم من هذه التصريحات لابن عمر ، فإنه أنكر دفعها للأمرأ الكفار ، واشترط فسي

الحكام الذين تدفع لهم الزكاة ، شرطا واحدا ، فقال : " ما أقاموا الصلاة ، فادفعوها لهم . "

أما ما روى عنه ، من أنه عدل عن رأيه هذا ، فإنه كان بسبب عدم تقوى الحكام . وأما ما روى

عن غيره ، من أمثال : سميد ، وإبراهيم ، الحسن ، فكان لذات السبب ، ولذا خشيروا

المسلمين بين دفعها للسلطان ، وبين قسبتها . (١)

وحقيقة الأمر ، أن الأصل في جمع كل الأموال الزكائية ، أن يكون علما من أعمال السيادة ،

وهو ما حدث منذ عهد الرسول — ص — إلى زمن الفتنة ، حيث رأى سيدنا عثمان — لا اعتبارات

سياسية ، واقتصادية — تفويض المسلمين ، في إخراج زكاة أموالهم الباطنة . والآن ، وقد خفت

حدة هذه الأسباب ، تحتم الرجوع إلى القاعدة الأصلية .

والفعل ، اتجه التشريع الضريبي الحديث إلى هذا البدأ ، فأوكل التشريع السعودي ، إلى

بيت المال ، تحصيل الزكاة الظاهرة ، والباطنة كاملة ، طبقا للمرسوم رقم ٥٥٨ لسنة ١٣٧٦ هـ /

١٩٥٦ م ، الذي نص على أنه " تستوفي الزكاة كاملة ، وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية الفراء ،

من كافة رعايا السعوديين ، على السواء . . . . " (٢) غير أنه بناء على الحاج بعض المواطنين ،

أجاز المرسوم السعودي رقم ٨٧٦٦ الصادر في ٨ رمضان سنة ١٣٧٠ هـ ، في مادته الأولى ،

للمكلفين ، أن يخرجوا نصف زكاة أموالهم الباطنة بمعرفتهم ، فقال : " إن الزكاة الشرعية

المفروضة على النقود وعروض التجارة ربع العشر ، أي (٥ في المائة) ، فعلى بيت المال أن يستوفي



من رعايتنا ١ % ، ويترك الباقي لرعايتنا ، ينفقونها على المستحقين ، الذين فرض الله الزكاة لهم ، وحسابهم على الله . ثم نعرض المادة الثانية منه على أن " زكاة الأنعام ، وثمار الأرض ، تستوفى من قبل الجهات المختصة ، كما كانت تستوفى في السابق . " غير أن التجربة لم تكن مشرة ، فعادت العمودية إلى جبايتها بالكامل ، منذ عام ١٣٨٣ هـ ، مما يشير إلى فاعلية جبايتها بمعرفة الدولة . (٣)

أما تشريع الزكاة الليبي ، فقد ترك أمر الوفاء ، بالزكاة الباطنة ، إلى المكلفين ، فخيرهم بين أدائها للإدارة العامة لشئون الزكاة ، أو إخراجها بمعرفة مستحقها . إذ نصت المادة الثانية من قانونها الصادر سنة ١٩٧١ م على أنه " بالنسبة إلى الزكاة المستحقة في الأموال الباطنة ، كأوراق النقد ، والمبخرات ، والودائع في المصارف ، ودخل الباني ، وأموال التجارة ، والنسبة إلى زكاة الفطر ، فيقوم المكلف بأداء الزكاة ، بصرفها في مصارفها الشرعية . . . " ونصت المادة الثالثة منه ، على أنه : " يجوز للمكلف ، أداء الزكاة المنصوص عليها في الفقرة السابقة ، أن يقوم بأدائها إلى الجهات المنصوص عليها في المادة ١ " (٤)

ولعل الشرع الليبي ، يقتضيه عدم فعالية هذا الأسلوب - في الوقت الحالي - وينهج منهج التشريع السعودي ، في فترة لاحقة .

وبعلق على ذلك د . شوقي اسماعيل بقوله : " وفي رأبي ، أن التطورات المعقدة الأثر ، في الهياكل الاقتصادية ، والتجارية ، والمالية ، في عصرنا الذي نمشه الآن - عصر الصناعة ، وعصر الآلة ، وعصر الإنتاج الكبير ، ونمو التجارة الداخلية ، والخارجية ، مع ظهور النقود الورقية ، والبنوك وشركات الأموال : كالشركات المساهمة ، ذات الشخصية الاعتبارية - قد أدت إلى تغيير مفهوم الأموال الباطنة ، كالنقود ، وعروض التجارة ، إذ أصبحت تعد في عالمنا المعاصر - في الأغلب الأعم - في حكم الأموال الظاهرة ، مع تنظيم تداول ونشر البيانات الخاصة بها ، وتقديمها للجهات المعنية ، بما يكفل المحافظة على سريتها . " (٥)

وعصمنا ، فإن الصياغة الواردة في نصوص الكتاب والسنة ، تؤكد وجوب أدائها لأولى الأمر مباشرة . فالخطاب الموجه للرسول - ص - يقول ( خذ من أموالهم صدقة ) (٦) والخطاب الموجه للمكلفين أتى بلفظ " لايتأ " ، بمعنى الأداء المباشر ، فقال : ( وآتوا الزكاة ) (٧)

(١٨٩) (٨) (وَيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) ، (٩) (وَأَتَى الزَّكَاةَ) ، (١٠) (وَأَتَى الزَّكَاةَ) ، (١١) (وَيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) ، (١٢) (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ) (١٣)

وفى الحديث : ( آمركم بأربع ، وأنهاكم عن أربع : الإيمان بالله ، وشهادة أن لا اله الا الله وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وأن تؤدوا من المغنم الخمس ) (١٤) ومن تعليلها لمعاند : ( فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ) (١٥) ، وسأله عابر ينشده ، قال : " الله أمرك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا ، فتقسمها على فقرائنا ؟ " قال : ( اللهم نعم ) (١٦) وفى الحديث عن الأموال الباطنة : ( هاتوا إلى ربع العشر ) (١٧) ( فهااتوا صدقة الأموال ) (١٨) ( من أعطاهم مؤجرا ، فله أجرها ، ومن منعها منى أخذها وشطرها ماله وعزيمته من عزيمات ربنا ) (١٩) كل هذه النصوص تشير إلى أن أخذ الزكاة ، عمل من أعمال الله هذا ما كان من أمر الزكاة . وما كان من أمر الجزية لا يختلف ، فالخطاب فى آية الجزية — للرسول جاء بلفظ الإيعاز ( حتى يعطوا الجزية ) وفى الحديث : ( فلا تأخذوا منهم فوق ذلك ) وقال معاذ : " وأمرنى أن آخذ من كل حالمة ) (٢٠) والأمر بالجباية فى آية الجزية ، موجه إلى رئيس الدولة الإسلامية ، تماما كما وجه الأمر بأخذ الزكاة . وتعاليم الكتاب التى يتداولونها تؤيد ذلك ، فهى تصر صراحة على أن العشر للخزينة ، لبيت الله ، لأنه حق من حقوق الله . ( ويصعد اللاويون عشر الأعشار إلى بيت الهنا . . إلى بيت الخزينة ) ( لا تفسد نصيب الله الذى أفرزه لنفسه . . أى المشور . . لأنه كما قال الرب يكون قدما للرب ) ( هاتوا . . إلى الخزينة ) ( هاتوا . . إلى بيتى ) ( تقدموا . . لبيت الرب ) ثم تنص هذه النصوص فى النهاية تحت نص واحد : ( الجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية ) (٢١)

والقاعدة العامة — إذن — هى : أن جباية كل من الفريضتين ، عمل من أعمال السيادة . تستأديه من المكلفين ، بطريق التحصيل الإدارى المباشر .

ثانيا : أبواب الإنفاق :

يحدد أبواب الإنفاق فى كل من الفريضتين نمان :

الأول : وارد فى سورة التوبة ، عن مصارف الزكاة ، يقول : ( إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل ) (٢٢)

والثانى : وارد فى سورة الحشر ، يقول ( ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فله ، وللرسول ، ولذى القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ) (٢٣)

والسائل في الآتي ، يحد تطابقاً في أبواب إنفاق كل منهما . فكلاهما يذكر مصرفي :  
 الفقراء ، والساكين ، وكلاهما يذكر مصرفي : سبيل الله . عبرت عنه آية الزكاة بالنص الصريح ،  
 وعبرت عنه آية الفئ . بكلمتي ( فله وللرسول ) يضعه كيف يشاء ، وكلاهما يذكر مصرف ابن السبيل ،  
 وآية الزكاة تذكر مصرف المؤلف قلوبهم ، وهم غير المسلمين ، وآية الفئ . تقرر الإنفاق على المسلمين  
 وآية الزكاة تخصص باباً للعاملين عليها ، وآيات الفئ . للعاملين عامة ، وآية الزكاة فيها متسع  
 للإنفاق العسكري بفك الرقاب ، وآيات الفئ . فيها متسع لعطاء الجند وسد الثغور .

أما جواز تخصيص أموال الفئ ( الجزية بأنواعها ) في نفقات إدارة المحلية ، فلنا فسي  
 " العمرين " أسوة حسنة . فقد روى أن عمرو بن العاص ، كان لا يرسل للسلطة المركزية من جزية  
 مصر وخارجها شيئاً ، إلا بعد حبس ما كان يحتاج إليه ، أي ما يفيض عن حاجة إدارة المحلية ،  
 وكان عمر بن الخطاب يجيز ذلك . يؤيد ذلك ما ورد ضمن خطاب عمرو بن العاص إلى الخليفة  
 عمر في أحوال مصر يقول له فيه إنه : " يؤخذ ارتفاعها فيصرف في عمارة وترعها وجسورها . " .  
 كما وافق على معاهدة أبي عبيدة بن الجراح لأهل الشام على أن عليهم إرشاد الضال ونساء  
 القناطر من أموالهم . ويرد نص معاهدة غنم بن عياض مع أهل الرها على إصلاح الجسور والطرق  
 من أموالهم . ( ٢٥ ) كما روى أن عمر بن عبد العزيز ، كتب إلى " عقبة بن زرعة " عامله على خراج  
 خراسان ، أن يستوعب الخراج ، ويحرزه في غير ظلم ، فإن بك كافاً لأعطيات الجند ، كان  
 سبيل ذلك ، ولا فليعلمه ، حتى يحمل إليه الأموال . فكتب عامل الخراج إليه يقول : أنه وجد أن  
 الخراج يفضل عن أعطياتهم . فكتب إليه الخليفة : أن يقسم الفضل على أهل الحاجة ( ٢٦ ) . وكتب  
 إلى عامله عبد الحميد ، بشأن ذلك ، فرد عليه عبد الحميد : " إني قد أخرجت للناس أعطياتهم ،  
 وبقي في بيت المال المال . " فكتب : " أن انظر من أدان في غير سعة ولا سرف ، فاقض عنه . " .  
 وهو ما يقابل سهم الفارمين في الزكاة . فرد عليه قائلاً : " إني قد قضيت عنهم ، فبقوا في بيت المال  
 مال . " فكتب إليه : " أن انظر كل بكر ، ليس له مال مسال ، فشاء أن تزوجه ، فزوجه ، وأصدق  
 عليه . " فرد عليه : " إني قد زوجت كل من وجدت ، فبقي في بيت المال مال . " فكتب له : " أن  
 انظر من كانت عليه حزية ، وضعف عن أرغعه ، فأسلفه ما يقوى به على عمل أرغعه ، فإننا لا نريد هم لعام  
 أو لعامين . " ( ٢٧ )

وارجح الآراء ، هو الرأي القائل : أن الجزية من الفئ ، وجعل صرفها إلى الإمام ، بجهتد  
 برأيه ، وينظر المصلحة التي تقتضي الإنفاق ، فينق من ذلك المال على سد الثغور ، ونساء  
 القناطر والجسور ، وغيرها . ويقرر المؤرخون أن المحصل من الجزية والخراج ، كان ينفق على  
 شئون الإدارة المحلية ومرافقها العامة ، والباقي يرسل إلى العاصمة . ولنا شاهد على ذلك  
 من أوراق البردي : فهناك بعض الوثائق البردية تشير إلى أن ما كان ينفق فسي

القرية يزيد بكثير عما كان يرسل إلى بيت المال في القسطنطينية . ويؤكد لنا درنييت ذلك . استنتاجا من أوراق البردى . ويقول : " من المؤكد - راذن - أن هناك حصة من المال لم تكن تصدر للعرب وإنما كانت تنفق محليا ، وأن مقدار هذه الحصة كان معلوما للمرب . وفي تخصيص الزكاة لتنفقات الإدارة المحلية رأيان :

الرأي الأول : أنها ضريبة محلية ، تؤخذ من أغنياء كل بلد لنرد إلى فقرائه ، وعلى كل في مياحه ، أو في مخلاف عشيرته ( أي في محل إقامته ) ، وأنه لا يرخص بنقل ما قاض منها إلى - - - - - ما جاورها ، إلا عند الضرورة والحاجة ، ولا يرخص في ذلك ، إلا في نطاق الوحدة الإدارية - - - - - الواحدة . ( ٢٨ )

ويستند هذا الرأي ، إلى ما روى ، من أن " محمد بن يوسف " استعمل " طاووسا " على مخلاف ( بلد ) ، فكان يأخذ الصدقة من الأغنياء ، فيضعها في الفقراء ، فلما فرغ قال له : " ارفع حسابك " قال : " مالي حساب ، كنت آخذ من الدنيا فأعطيته المسكين " . قال إبراهيم : " تقسم الصدقة على أهل الماء ، فإن لم يجد على الماء من يستحقها ، نظر إلى أقرب المياه إليهم ، فقسما فيهم ، فإن لم يجد ، فالأقرب ، فالأقرب " . ( ٢٩ )

قال ابن قوام : " لا تخرج صدقة قدم عليهم ، من بلد إلى بلد ، إلا أن يكون فيها فضل " . واستشهد بما روى ، من أن زيادا ، أو بعض الأمراء ، بعث عمران على الصدقة ، فلما رجع قال : " أين المال ؟ " قال : " أئمال بعثني ؟ أخذناها من حيث كنا نأخذها ، على عهد رسول الله - ص - " . ( ٣٠ )

وروى عن إبراهيم ، أنه كان يكره أن تخرج الزكاة من بلد إلى بلد ، إلا لدى قرى . وعن فرقد السبخي قال : " حملت زكاة مالي ، فاقسمها بمكة ، فلقبت سعد بن جبيل ، فقال : " ارددها ، فأقسمها في بلدك " . وروى أن زكاة حملة من الرى إلى الكوفة ، وفردوها عمر بن عبدالعزيز إلى الرى . ( ٣١ )

الرأي الثاني : أنها ضريبة محلية ، يجوز الترخيص بنقل ما زاد منها عن الانفاق المحلي إلى الخزانة المركزية ( ٣٢ )

ويستند هذا الرأي ، إلى ما روى من أن معاذ بن جبل ، بعث بثلاث الصدقة ، فأنكر عمر بن الخطاب وقال : " لم أبعثك جاليا ، ولا أخذ جزية ، ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس ، وفردوها على فقرائهم " . فرد معاذ قائلا : " ما بعثت إليك شيئا ، وأنا أجد أحدا يأخذه مني " . فلما كان العام الثاني ، بعث إليه بشطر الصدقة ، فتراجعا بمثل ذلك ، فلما كان العام الثالث ، بعث بها إليه كلها ، فراجعها عمر ، بمثل ما راجعه من قبل ذلك ، فقال

معاد : " ما وجدت أحدا يأخذ مني شيئا . ( ٢٢٠ )

والرأيان كلاهما صحيح . لأن ما يفرض من حاجة الوحدة المحلية ، يمكن نقله إلى وحدة مجاورة ، أو التي تليها ، فما فاض يمكن إرساله للحكومة المركزية . وهذا يتمشى مع قانسون الإدارة المحلية ، المعمول به حاليا في جمهورية مصر العربية ، خاصة فيما يتعلق بإمكان تعاون الوحدات المحلية ، فيما بينها ، في الشروط المشتركة ، إقامة مدرسة أو مستوصف ، أو وحدة اجتماعية تخدم قريتين متجاورتين ، أو أكثر ، أو التعاون مع الوحدات المحلية للمركز ، في مثل هذه المشروعات ، أو التعاون مع المحافظة على إقامة جامعة إقليمية مثلا ، والمشمل يمكن التعاون مع الحكومة المركزية ، في إقامة مرفق ، لا تقوى عليه الوحدة المحلية ، ولكن لا بشرط أن ينصر على تحديد نسبة معينة من الزكاة ، ترسل إلى المركز ، أو المحافظة ، كما هو الشأن حاليا في الضرائب العقارية .

يؤيد ذلك ، ما قاله الدكتور محمد عبد الله العيسى ، في بيان الحكمة من تكرار مصرف " في سبيل الله " في كل من الزكاة والانفاق . فقد ورد هذا المصرف قبل الأخير ، في آية الزكاة ، وكان هو المصرف الوحيد ، في آية الانفاق . ويستدل من ذلك ، أن العليم الحكيم ، أراد أن يجعل هذا المصرف بالذات قابلا لتفذيته من موردين ، لا من مورد واحد . ففي مجتمع معين ، وظروف معينة ، قد لا يفي مورد الزكاة لتغطية حاجات الفقراء والمساكين ، والعاملين عليها ، والولفة قلوبهم ، والنفارين ، فيوجه جزء من حصيلة الانفاق العام (الموارد المركزية ) ، لتكملة ما عجزت عنه حصيلة الزكاة . وقد يحدث العكس ، فتفي الزكاة بحصارفها هذه ، فيوجه الباقي لباب " في سبيل الله " ( أي الموارد السبادية . ) ( ٢٩ )

ويرجع حق السلطة المحلية ، في جباية الزكاة ، في ظروفنا الراهنة ، إلى عدة عوامل :  
 أولا : أن ترك توزيع الزكاة للأفراد ، قد يؤدي إلى أن يزكى أكثر من غنى على فقراء معينين يعرفونهم ، دون أن تكون لديهم دراية بكثير من الفقراء المتعفين الآخرين . كما أن الحكومة المركزية ، أبعد من أن تحصى فقراء كل إقليم ، واحتياجاتهم ، إلا باجسرات محققة ، لا تخلو من الخطأ أو التجاوز . أما الإدارة المحلية ، فهي أقدر من الأفراد ، ومن السلطة المركزية على ذلك .

ثانيا : هناك مراق ، وأبواب للصرف ، في الإقليم ، لا يمكن للأفراد ، ولا للسلطة  
البيروقراطية تقديرها ، وتحديدها . والأقرب إلى تقديرها وتحديدها هو السلطة المحلية .  
ثالث : أكرم للفقير أن يأخذ حقه من الحكومة ، لا من الأفراد ، وأبسر له أن يأخذها  
من السلطة المحلية ، لا السلطة المركزية .

رابعا : من أهالي كل إقليم من يملك المال ، ولكنه لا يعرف كيف يخرج ، ولمن ؟

( المسألة الثانية ) - إلباب المفتوح وعاء للضرائب السبادية الحديثة .

والباب المفتوح للمسلمين ، هو أموال غنومهم ، أي صدقة التطوع .  
والفرقة بين الفريضة الإجبارية ، والباب المفتوح ، يوضحه نص جامع في آية البر :  
( ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر  
والملائكة والكتب والأنبياء ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل  
والمسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة ، وآتى الزكاة ) (٣٤) فبعد أن ذكرت الآية إيتاء  
المال على حبه ، عطف عليه إيتاء الزكاة ، فدل ذلك على أن كلا من التكليفين مختلفان .  
فالإيتاء الأول هو : الصدقة المندوبة ، والإيتاء الثانى هو الفريضة للإلزامية منصوصا عليها  
بكلمة : الزكاة .

روى عن أنس بن مالك : أن رجلا من تميم ، أتى رسول الله - ص - فقال : يا رسول الله ،  
إنى ذو مال كثير ، وذو مال وأهل وحاضرة ، فأخبرنى : كيف أصنع ؟ وكيف أنفق ؟ فقال  
رسول الله - ص - : ( تخرج الزكاة ، فإنها طهرة تطهرك ، وتصل أقباءك ، وتعرف حلقى  
المسكين والجار ، والمسائل ) وفى هذا النص تفرقة واضحة بين الزكاة ، وبين صدقة التطوع ،  
ومنها صلة الأقارب ، وإعطاء المساكين والجيران والمسائلين . (٣٤) مكرر

والأصل ، أن يهدى المكلفون أموال العفو اختبأوا من أنفسهم ، بحسب قوله - تعالى -  
( وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ) (٣٥) وفى تفسير المنار : قال الشيخ محمد  
عبد : " وهذا لإيتاء غير إيتاء الزكاة . . . وهو ركن من أركان البر ، وواجب كالزكاة ، وذلك  
حين تعرض الحاجة إلى البذل ، فى غير وقت إيتاء الزكاة . " (٣٦)

وصدقة التطوع ، واجبة أيضا على غير المسلمين ، في قوله تعالى : ( ما سللكم في سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين ) ( ٣٧ )

ونجد مثل هذا النص ، نصوصا عديدة ، في العهد القديم والعهد الجديد . المتداولين حاليا في أيدي الكتابيين ، تحثهم على الإنفاق والصدقات ، بمعنى أموال المعقور - غير المشور - وهي أيضا ، الباب المفتوح بالنسبة لغير المسلمين .

فإذا صدع الأفراد بأموال غفوههم - مسلمين وغير مسلمين - خفت ملوثة لدولة ، وإذا احجموا عنها ، بدأ تدخل الدولة ، واحتاج ولي الأمر ، إلى اتخاذ الإجراءات الجبرية ، وإلى فرض ضرائب إضافية ، ليجمع ما كان يجب أن ينفق من العفو لتكملة الخزائن بنفقات المجتمع ( ٣٨ ) ويرى الدكتور محمد عبد الله العيسى ، أن أرشد نهج يتبعه ولي الأمر ، هو وضع نظام ضريبي عادل ، تقاس أحكامه على الزكاة ، وتلتزم خطة التصاعد ، بحيث يرتفع سعر الضريبة كلما عظم دخل المكلف ، وزاد العفو ، ولا تسرى الضريبة على وعائها من مال الفرد ، إلا بعد أن تطرح منه حصة الزكاة ، باعتبارها إنفاقا - خصص وجهه - وسبق أن استخرج منه . ( ٣٩ )

والباب المفتوح ، عبر عنه القرآن باصطلاح : " الإنفاق في سبيل الله " ( وأنفقوا في سبيل الله ، ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ) ( ٤٠ ) وقد اجمع العلماء على أن تعبير ( في سبيل الله ) ينصرف إلى تحقيق مصالح الجماعة كافة . ( ٤١ ) وقيد الإنفاق بذكر " سبيل الله " لأن السبيل هو الطريق ، وسبيل الله هو : دينه وشريعته ، فكل ما أمر الله به من الإنفاق فهو داخل في الآية . ( ٤٢ ) والإنفاق في سبيل الله يقع على جميع أموال المكلف ، الفائضة عن كفايته ، بدليل قوله تعالى : ( وأنفقوا ما رزقناكم ) ( ٤٣ ) وقوله : ( وأنفقوا ما جعلكم مستخلفين فيه ) ( ٤٤ ) .

وقد ذهب البعض إلى القول بأنه : لا يوجد في مال المكلف حق سوى الزكاة ، لأن الأمر بالإنفاق العام ، كان قبل نزول آية الزكاة ، فالتاس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ، ثم بنفقوا الباقي ، ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة ، ويجاب على ذلك ، بأنه لا يبعد على الله ، أن يوجب شيئا على سبيل الإجمال ، ثم يذكر تفصيله ويأمره بطريق آخر . ( ٤٥ ) والكل مجمع على أن في أموال المسلمين حق سوى الزكاة ، ولا يعرف أحد خالف ذلك سوى " الضحاك بن مزاحم " فإنه قال : نسخت الزكاة كل حق في المال . ( ٤٦ )

وزعم البعض ، أن الضرائب القائمة ، في الدول الإسلامية ، حاليا ، تقوم مقام الزكاة ، وذلك زعم لا يتفق مع أصل فريضة الزكاة ، الموجهة لمصارف معينة بذاتها ، وليست هذه هي مصارف الضرائب التي تفرض الآن ... وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يفرض ضرائب مقدرة غير الزكاة والجزية ، لأن الحاجة لم تدع إلى غيرهما في عصره ... وكان تعاون المؤمنين قائما فيما بينهم ، حتى كان المؤمن يوتر على نفسه ، ولو كان به خصاصة .

يقول ابن عابدين : " إن فسقة التجار ، يظنون أن ما يؤخذ منهم من المسكر ، يوجب عنه ، إذا نوى به الزكاة ، وهذا ظن باطل ، لا مستند له ، لأن الإمام لا ينصب الماكسين لفرض الزكاة ... " ( ٤٧ )

وفرض الضرائب على أموال المغفور ، يؤيده الفقه المالئ القديم ، ويجمع عليه الفقهاء المالئ الحديث .



## المبحث الرابع عشر التطبيق المعاصر النظام الضريبي الاسلامي الموحد

لا شك ، أنه قد آن الأوان ، لخروج الدراسات المعاصرة ، عن النظام المالي الإسلامي ، من نطاق الدراسات الفقهية ، لأحكام كل فريضة مالية على حدة ، كالزكاة ، والجزية ، والخراج والعشور ، وغيرها ، إلى مجال البحث عن : هيكل ضريبي إسلامي ، يتوافق مع هذه الأحكام ، وفي ذات الوقت ، يتوافق مع جميع النظم الإسلامية الأخرى ، كالنظام السياسي ، والنظام الاقتصادي ، والنظام الإداري ، والنظام المدني ، وغيرها . مع مراعاة الأصول الفنية الصحيحة ، في علوم العصر ، كعلم الإدارة ، وعلم المالية العامة ، وعلم المحاسبة ، وغيرها مما لا يتعارض مع الشريعة . وما يدعو إلى الاطمئنان ، أن معظم المبادئ الواردة بهذه العلوم ، يجد مفتاحه في الشريعة الإسلامية ، وفي أبحاث المفكرين المسلمين . وشرط أهم ، وهو : أن تنتهي الدراسة ، إلى توافق تام بين الحكوميين والحاكمين ، بين المكلفين والإدارة المالية .

ولقد كانت خطوة موفقة ، من أحد الباحثين المعاصرين <sup>(١)</sup> أن قدم لنا دراسة تفصيلية ، عما يجب أن يكون عليه الهيكل الضريبي الإسلامي ، في التطبيق المعاصر .

ويتلخص رأي الباحث ، في الخطوات الآتية :

أولا : أن تقوم الدولة - أخذا بأسلوب التخطيط - بتقدير نفقاتها المختلفة ، وذلك بحصر جميع احتياجاتها المنتظرة ، خلال كل سنة من سنوات الخطة ، تقديرًا دقيقًا ، ولنفرض أنها قامت بتقدير نفقاتها ، خلال السنة بمبلغ ٢٠٠٠ مليون جنيه .

ثانيا : تقوم الدولة ، بتقدير جميع مواردها المنتظرة ، خلال هذه السنة من سنوات الخطة ، عدا مورد الضرائب ، ولنفرض أن تقديرها لهذه الموارد بلغ ١٥٠٠ مليون جنيه .

ثالثا : تقوم الدولة ، بحصر مورد الزكاة المنتظر تحصيله ، بحسب الأوعية المحددة بالقرآن والسنة ، ولكل وعاء مستحدث اجتهدا ، طبقا لظروفها . فإذا غطت الزكاة الفرق بين : ما ينتظر إنفاقه ، وبين ما ينتظر تحصيله من الموارد الأخرى ، وقدره ٥٠٠ مليون جنيه

( ٢٠٠٠ مليون جنيه - ١٥٠٠ مليون جنيه ) اكفت بذلك . أما اذا قلت حصيلة الزكاة عن ذلك ، ولنفرض أنها بلغت ٢٠٠ مليون جنيه فقط ، فتكون الدولة فى حاجة إلى ٣٠٠ مليون جنيه أخرى ، يتطلب الأمر فرضها فى صورة ضرائب ، تستأديها من المكلفين بأسلوب الضرائب التوزيعية ، والأسعار التى تكفى للوفاء بها خلال سنوات الخطة ، على أن تقوم بفرضها على الأوعية التى لم تتناولها الزكاة إن وجدت ، وإلا فرضتها على أوعية الزكاة نفسها .

رابعاً : بهذا ، يكون قد تم الجمع بين الضرائب التحديدية ( فى الزكاة ) والضرائب التوزيعية ( فى أموال المعنوية ) .

والملاحظات التى ترد على هذا الاقتراح ، تلخص فيما يلى :

أولاً : يقوم الاقتراح على أساس الأخذ بنظامين متعارضين هما : الضريبة التحديدية

والضريبة التوزيعية . ويعترض الفن المالى الحديث ، على الضرائب التوزيعية ، ويعتبرها ضرائب معيبة ، لعدم مرونتها ، وعدم عدالتها . وذلك لأنها لا تراعى تناسب بين الضريبة وبين ثروات المكلفين ودخولهم ، إنما تعنى فقط ، تناسبها مع الإنفاق زيادة ونقصاً ، مما يترتب عليه قلق المراكز المالية للمكلفين ، وعدم استقرار الحياة الاقتصادية ، فى الاستثمار ، والإدخار ، والاستهلاك . فى حين أن الضرائب التحديدية ، تزيد مع زيادة الثروات والدخول . كما أن الضرائب التوزيعية غير عادلة ، لأن التوزيع النهائى لا يمكن أن يستمر ، إلا على أساس تقريبي محض ، مع احتمال حدوث أخطاء فى التوزيع . وقد أظهرت التجارب ، أن الضرائب التوزيعية ، أحدثت العديد من المظالم . ( ٢ )

ويلاحظ علماء المالية العامة ، أن معظم الدول ، أخذت - فى بادئ الأمر - بالضرائب التوزيعية ، لبساطة إدارتها المالية ، وتفصيل تقديرها وربطها بمعرفة رجال الحكم المحلى ، ومجالس القرى . وتتقدم علوم الإحصاء ، والمحاسبة ، وإدارة العامة ، اختفت الضرائب التوزيعية ، ( وبخاصة الضرائب المركبة ) ، وحل محلها الضرائب التحديدية .

ولقد كان للإسلام حكما ، عندما فرض الزكاة على أساس الضرائب التحديدية ، باعتبارها  
تكليفا أبديا ، يجوز القياس عليها ، ولا يجوز قياسها على غيرها . وعلى أولى الأمر ، أن  
يقترحوا منها في ضرائبهم ، باعتبارها نموذجا يحتذى به ، لا أن يستعدوا عنها .

وليس من قبيل المصادفة أيضا ، أن يبدأ الرسول - ص - تجربته في الجزية ، على  
أساس شطر الثمر ، ثم صالح أهل فدك على مثل صلح خيبر ، كما صالح أهل وادي القري  
على شطر النخل والزروع ، وبعد نزول آية الجزية صالح أهل مكنة ، على ربع الانتساج  
الزراعى ، والصناعى ، والمهنى والتجارى ، وأخيرا صالح أهل دومة الجندل على خمس  
نتاج الأرض الخصبة من الواحة ، والعشر ، ونصف العشر من ثمار النخيل ، والمثل صالح  
مجوس هجر ، وأهل اليمن ، على العشر تحديدا في ناتج الأرض ، وإن كان قد فرضها  
عليهم ضرائب توزيعية في أموالهم المنقولة ، كما فعل مع أهل تباه ، وتبالة ، وجرش ،  
إما أخذًا بتشريعاتهم السابقة ، وإما لضالة حصيلتها ، وإما لبساطة إدارتها العالية .  
فكانت الغالبية ضرائب قياسية تحددية ، وكانت الأقلية ضرائب توزيعية ، في سبيل  
التصفية . وسار على نهجه الخليفة الأول ، حتى كان عهد عمر ، الذى أخذ بالضرائب  
التحديدية التصاعدية بوجه عام .

وهكذا يتفق الفن العالى الحديث ، مع الإسلام ، في تفضيل الضرائب التحديدية .

ثانيا : من الصعب ، إجراء تقدير دقيق ، لمناصر الإيرادات والمصروفات ، دون التعرض  
في نهاية العام ، لعجز أو زيادة ، في جانب عن الآخر ، وتشأ المشكلة ، عندما يحدث  
عجز في جانب الإيرادات ، لأن الحكومة تكون قد استغذت طاقتها ، من الإيرادات  
السيادية الأخرى ، كالأجارات ، والأثمان ، والقروض ، والرسوم ، ولم يبق أمامها إلا  
الضرائب مختططة ، إلى إجراء عملية فرض جديدة للضرائب التوزيعية ، أو التسليم بما يحدثه  
ذلك العجز في الخطة . وإلجاء الأول ، يذكرنا بمراسيم التفويض الإلهي ، التي كانت  
سائدة قبل الإسلام في ملكتى الفرس والروم .

ثالثا : يفترض الباحث ، أن هناك شرائح من الدخل ، لا تمت إليها الزكاة . مع أن  
الزكاة ، لا تترك أموالا نامية فعلا وحكما ، ولا تترك إيرادا من مستغلات ، إلا وتمت إليها

شرعا . وربما دفعه إلى هذا الافتراض ، التقيد بفرض الزكاة على أنواع المال ، الستى  
تناولها الفقه التقليدى الجامد .

رابعا : يخدم الفكر الذى يقوم عليه النظام المقترح ، الاتجاه الاشتراكى بمعنيساه  
الواسع ، الذى يأخذ بالتخطيط المركزى لكل المرافق ، والذى يقوم على هيئة الدولة ،  
وانبساط تدخلها فى مختلف شئون النشاط الاقتصادى والاجتماعى . فى حين أن الفكر  
الاقتصادى الإسلامى ، يقوم على أساس وقوف تدخل الدولة ، عند حد المرافق العامة  
اللازمة ، لحماية المجتمع ، فى أصوله الخمسة من ضروريات ، وحاجيات ، وتحسينات ،  
دون أن تتحول إلى زارعة ، أو تاجرة أو صانعة ، وترك باقى المرافق ، لنظام الإدارة  
الشعبية ، بحسب نظام الحسبة فى الإسلام . وذلك تترك حداً مناسباً للكفاية ، وتسمح  
للجهود الفردية بالمساهمة فى دفع عجلة الإنتاج ، وتشجع رؤوس الأموال الخاصة على  
الحركة ، ولا قبضت هذه الأموال ، بل وتحولت خارج دار الإسلام .

خامسا : يقوم هذا الفكر ، على أساس اعتبار الزكاة فريضة سيادية مركبة ، فى حين  
أنها ليست سوى فريضة محلية ذاتية .

سادسا : يتمشى الاقتراح ، مع رأى القائلين بأن التوظيف ، يجب أن يكون إجسرا  
مؤقتا لمواجهة ظروف غير عادية ، وأنه حق للإمام ، إذا لم يكن فى خزانة بيت المال مال ،  
يواجه به ضرورات المجتمع ، كنفقات الحروب ، والأوسنة ، والمجاعات (٢) مكرده ، ويتوسيع  
البا حث فى ذلك ، فبجيز التوظيف لأغراض التنمية ، ولانبساط تدخل الدولة فى كسل  
المرافق ، والأنشطة الاقتصادية والاجتماعية .

تفاديا لذلك كله ، لا بأس من أن يقوم الهيكل الضريبى للإسلامى ، على الأسس الآتية :  
أولا : تفرض الزكاة بقانون ملزم ، على جميع المسلمين ، وغير المسلمين ، ذوى الرعية  
الإسلامية ، سواء كانوا مقيمين داخل البلاد أو خارجها . كما تفرض على أموال المستثمرين  
الأجانب ، المستثمرة داخل البلاد ، أو المودعة فى بنوكها ومؤسساتها المالية ، وغير  
ذلك من الأموال ، التى تتمتع بحماية الدولة الإسلامية .

ويجب أن تتناول الزكاة ، كل الأموال النامية بالفعل ، أو النامية حكما ، وجميع  
المستغلات ، بعد إجراء حصر دقيق لأوعية الزكاة ، طبقا لما استقر عليه الفقهاء المالى ،

بشرط ألا يخضع مال واحد لزكاتين ، لأن الزكاة من التكاليف المضبقة ، التي لا يثنى فيها .  
 ثانيا : تلغى جميع الضرائب والرسوم ، التي تقوم بجبايتها الآن ، وحدات الحكم  
 المحلى ، ويكتفى بالرسوم المحلية ، التي تستأدى نظير خدمة فعلية تقوم بها هذه  
 الوحدات لمواطنيها ، قبالا على صدقة المناجاة ، وصدقة رد المظالم ، أما الرسوم التي  
 تقع على نفس أوعية الزكاة ، كرسوم النظافة <sup>(٢)</sup> ، ورسم الشاغلين <sup>(٤)</sup> ، والرسم الإضافى  
 على العقارات البنية <sup>(٥)</sup> ، فكلها حيل قانونية ، لمضافة الضريبة على دخل العقارات  
 البنية . <sup>(٦)</sup>

ثالث : يوكل إلى أجهزة الحكم المحلى جباية الزكاة ، وتوجيهها فى مصارفها ، وتنشأ  
 بين الوحدات المحلية المختلفة ، صناديق مشتركة ، لتوجيه فائض الزكوات إليها ، للصرف  
 منها على المرافق التي تخدم مجبوعة منها . وقد أخذ قانون الحكم المحلى الحالى بهلقالا  
 الجدا <sup>(٧)</sup> ، رغم اختلاف الموارد التي تصب فى هذه الصناديق ، التي يجب إعادة  
 النظر فيها على ضوء مواردها الجديدة .

رابعا : تقوم السلطة المركزية ، بفرض الضرائب ، على الباب المفتوح من أموال العفو ،  
 بقانون يحدد وكلاء كل ضريبة ، يستوى فى ذلك فرضها على أساس الضريبة الموحدة ،  
 أو على أساس الضرائب متعددة الأوعية ، والفكر المالى الإسلامى فيه متسع للنظامين . وأن  
 كان من الأهمر ، أن تأخذ بنفس أوعية الزكاة ، تحقيقا لقاعدة الاقتصاد فى النفقات .  
 ويخول القانون ، السلطة التنفيذية ، باقتراح سعر الضريبة ، على أموال العفو سنويا ،  
 بحسب مقتضيات الأحوال ، وذلك تنفادى التعرض لساوى الضرائب التوزيعية ، وتوائم  
 بين احتياجاتها الأساسية ، وبين المورد المطلوب .

خامسا : تخصم الزكوات المحلية ، من أوعية ضرائب العفو المناظرة إذا أخذت  
 ببدا الضرائب المتعددة ، أو يخصم مجموع ما أداء المكلف من الضريبة إذا أخذنا ببدا  
 الضريبة الواحدة ، فإدائها للزكاة واجب ، باعتبار أن الزكاة عنصر من عناصر التكلفة . وذلك  
 استنادا إلى قول رسول الله - ص - : ( لا تشن فى الصدقة ) ، ولما ورد فى معاهدة  
 حبيب بن مسلمة لأهل قنيس ، فى عهد ذى النورين : عثمان بن عفان ، من النص على

" أن يبدوا هذه الأرحاء والكروم ، في كل سنة ، مائة درهم ، بلا ثمانية " . (٧)

سادساً : يسمح نظام الضرائب على الأوعية المتعددة ، بفرض الخراج (الضريبة على الأطنان الزراعية ، دون خصم العشر منها ، لاختلاف الأوعية ، فوطء الضريبة هو ملكية الثروة العقارية ، أما وطء العشر فهو دخلها ، ولتجنب الازدواج الضريبي ، تحدد القيمة الإيجارية للوحدة الواحدة من الأرض ( الفدان ) ، على أساس التعامل الفعلي . وقد اجازت الشريعة الإسلامية التعامل على الأرض الزراعية بنظامين : الإجارة ، والمزارعة . ومن هذه الإجارة ، نعتبر أن نصيب المالك من المزارعة ، معادلاً للإيجار ، وعليه ، فلا بأس من تحديد القيمة الإيجارية ، على أساس نصف صافي غلة الفدان سنوياً ، فمسمى المتوسط ، مع مراعاة حالات الإعفاء ، والتخفيف ، ما ورد في الأثر عن علي بن أبي طالب ، في كتابه للأشتر النخعي حين ولاه ولاية مصر : ( فإن شكوا ثقلنا ، أو علة ، أو انقطاع شرب ، أو بآلة ، أو إحالة أرض ، أو غمرها غرق ، أو أجحفها عطش ، خففت عنهم ، بما يرجو أن يصلح أمرهم . . . . . )<sup>(٨)</sup> وصرف النظر على التحكم ، في تقدير الإيجار على أساس سبعة أمثال الضريبة المربوطة ، وقت صدور قانون الإصلاح الزراعي<sup>(٩)</sup> ، ويقوم بالتقدير لجنة واحدة ، بخلاف لجنة الحصر والتقدير<sup>(١٠)</sup> اقتصاداً للنفقات ، وإلى غير ذلك من الإصلاحات الواجب إدخالها على هذه الضريبة .

سابعاً : إذا لم تفع الضرائب المباشرة ، فلا بأس من فرض الضرائب غير المباشرة ، كالضرائب على الصادرات والواردات ، والعزوف ما أمكن عن الضرائب غير المباشرة على الاستهلاك ، في الضرورات والحاجيات ، دون الكماليات .

ثامنا : على الدولة - صاحبة الدومين العقارى والصناعى والتجارى ، ذى القاعدة العريضة - أن تبيع للأفراد والشركات ، أطيانها الزراعية ، إلا ما يحتمل تخصيصه للمنافع العامة فى الزمن الطويل - لأنه ثبت على وجه قاطع ، أن دخلها من ناتج هذه الأطيان أقل بكثير من حصيله الضرائب التى تفرض عليها ، عشا أو خراجا ، بالإضافة إلى عائد بيع هذه الأطيان ، الذى يمكن توجيهه للتنمية الزراعية ، خاصة بعد التصريح من المسؤولين ، بأن خسارة هذه الأطيان فى السنوات الأخيرة ، بلغ أكثر من نصف مليار جنيه .

أما بالنسبة لمورد إيجار الاطيان ، المملوكة ملكية خاصة للدولة ، فهي لا تكاد تعادل ما يمكن أن تحصل عليه من عشر وخراج ، وقد لوحظ سهولة التهرب من دفع هذا الإيجار لأسباب ليس هنا مجال سردها .

وعليها أيضا أن تباع أراضيها الفضاء ، الداخلة في زمام المدن ، والقرى ، لتشجيع الأموال الخاصة على الاستثمار العقاري ، بعد أن وصلت مشكلتها حد الإعجاز ، واستثمار حصيلة البيع في إنتاج مواد البناء محليا وذلك تكون قد وسعت المادة الخاضعة للضرائب على العقارات المبنية ، زكاة ، أو غفوا .

وعليها أيضا أن تتخلص من كل مؤسساتها التجارية والصناعية الحديثة ، وتلك التي تحدد خسارة ، وفي العائد الذي تحصل عليه من : تجنب الخسارة ، وشن البيع ، والضرائب المتوقعة بعد رفع المال الخاص لكفاتها الإنتاجية ، ما يهني عن الاستثمار العام ، ويكفينا شئونة الاختلاس ، والرشوة والتسبب ، وشن الثروات الخاصة ، التي ظلت قابضة أكثر من ربع قرن من الزمان . وما استتبعه من زيادة معدلات الاستهلاك ورفع الأسعار .

تاسعا : الزكاة وميزانية الدولة : اختلف الفقهاء المعاصرون ، في مدى علاقة الزكاة بميزانية الدولة ، الى ثلاثة آراء :

الرأي الأول : الأخذ بقاعدة " وحدة الميزانية " بشرط أن تشمل جميع الإيرادات وجميع المصروفات ، بما في ذلك الزكاة ، إيرادات ومصروفا ، كوحدة واحدة ، تواجه فيها النفقات في مجموعها ، مع الإيرادات في مجموعها . بحيث تكفي نظرة واحدة للميزانية مستقلة لمعرفة المركز الحقيقي لمالية الدولة .

ويستند أصحاب هذا الرأي ، إلى أنه : لا تباين بين أبواب صرف الزكاة وأبواب صرف القرى ، والمثل أبواب صرف ضرائب العفو ، إذ أن مفهوم مصرف : " في سبيل الله " شمل الجميع ، ويتسع للإتفاق على كل أبواب الخير ، بشرط ألا نهمل مصرفا من المصارف التي خصها الله - تعالى - بالذكر . ( ١١ )

الرأي الثاني : ينادي بعمل ميزانية مستقلة للزكاة - إيرادات ومصروفا - عن ميزانية الدولة العامة ، حتى يمكن تخصيص الزكاة لمصارفها - إذ أن مصرف ( في سبيل الله ) يعني النفقات الحربية ، وحماية الثغور ، وتأمين البلاد ، لأننا لو عمدنا هذا المصرف ،

لما كان لتخصيص باقي المصارف فائدة • ولذا وجب أن يكون لها ميزانية واحدة • مستقلة  
عن الميزانية العامة • كما تنشأ لها إدارة خاصة • لاستلامها • وتوجيهها في مصارفها •  
وهذا ما فهمه المسلمون الأوائل • فكان لهم بيت مال خاص بالزكاة مستقل عن بيت مال الف •  
والغنائم والضوائع • (١٢)

الرأى الثالث : ويجرى عملية توفيق • بين الرأيين السابقين • حيث يرى ان يتسكك  
بوحدة الميزانية • وفي ذات الوقت • الأخذ بقاعدة التخصيص • فيخصص مورد الزكاة لأبواب  
إنفاقها • مع عدم التوسع في مفهوم مصرف " في سبيل الله " (١٣) • كما أن الميزانية الإسلامية  
تسمح بأمر وسط بين التخصيص • وعدم التخصيص • (١٤)

والرأى الأخير • يتناسب مع طبيعة الزكاة • كمورد محلي • خاصة وأن المسألة لم  
تعد الآن زكاة وفاء • وإنما زكاة على الجميع • ثم ضرائب على الجميع • فلا بأس بالتخصيص •  
لا بالمفهوم السابق • ولكن على أساس توجيه العيلة كلها للحكم المحلي • كما يجرى عليه  
العمل الآن بشأن ميزانية المحليات •

### مزايا النظام المقترح :

يحقق النظام المقترح للضرائب الموحدة • عدة مزايا اقتصادية • واجتماعية • وأكفئ  
ببيان • المزايا التي يحققها في المجال الضريبي :

اولا : الحد من جموع العوامل النفسية • الدافعة الى التهرب الضريبي • فاحساس  
الفرد بأنه يؤدي الضرائب كلها • سواء كانت الزكاة • أو أموال العفو • على أساس أنها  
فرائض دينية • يدفعه إلى الوفاء المنضبط والمستمر • محتسبا كل ما يدفعه لله تعالى • وقد  
أثبتت كل التجارب • على أن التزام الفروض على الشخص المسلم • من خارج دينه • لا يقابل  
في نفسه احتراماً ذاتياً • ويدفعه إلى التهرب من أدائه • وقد يدفعه إلى عدم الثقة بأولى  
الأمر •

وقد حاول بعض الكتاب الغربيين • أن يثبت العكس فقال بأن أحكام تشريع الزكاة •  
وذلك بإعفاء الأموال التي لا تستمر ملكيتها عاماً كاملاً • من الزكاة • يؤدي إلى التهرب من  
الزكاة • واستشهد بما لجأ إليه • فقيه شهير في العصر العباسي " اسمه القاضي يوسف " •





ذاته ، ويرحم الله عامة المكلفين .

ثالث : يتلاءم القواعد الفنية للميزانية ، ومع القواعد الفنية للضريبة ، لقيام على أساس الضرائب التحديدية ، لا الضرائب التوزيعية ، ووقوع الضريبة على الأموال لا على الأشخاص ، ووقوعه على الثروة في بعض مال المكلف ، وعلى الدخل في ماله الآخر ، وعلى كليهما في مال ثالث ، سواء في الضرائب المحلية ، أو الضرائب المركزية ، وأخذ بقاعدة التقدير الإداري المباشر في الأموال الظاهرة ، وقاعدة الإقرار في الأموال الباطنة . بالإضافة إلى أنه يوائم بين ربط الحصيلة بالمصروفات من جهة ، وربطها بالمقدرة التكبفية للممولين ، من جهة أخرى عن طريق السمر العرن لضرائب العفو .

رابعاً : يرفع الحساسية القائمة بين المسلمين وغير المسلمين ، بسبب ثنائية النظام ، وما أسفر عنه الفكر الإسلامي القديم من نظريات التبرير الشرعي لفرضية الضرائب على أهل الذمة ، ويكفى أن نأخذ غيرة من التاريخ الإسلامي ، عندما نطالع ثورات الاقباط في مصر ، ضد الإدارة المالية ، بسبب الجزية والخراج ، في نهاية العصر الأموي ، حتى عصبر المؤمن (١٦) ، وما تذرعت به المؤلفات بالكثيرة (١٧) من أن الجزية كانت وسيلة لامتصاص الأغلبية للأقلية (١٨) .

خامساً : يحقق النظام الضريبي المقترح ، كل أنواع التوازن في المجتمع الإسلامي . فهو يحقق المشروعية الإسلامية العليا للفرد المسلم ، ابتداءً من التوحيد والعدل ، وإلى حفظ أصوله الخمسة في الضرورات والحاجيات والتحسينات ، ثم تضامن الجماعة على هيئة أمة متحدة ، ويحقق للفرد غير المسلم ، الحد المطلوب له من هذه المشروعية ، بحفظ أصوله الخمسة ، وتضامنه مع الجماعة . كما يحقق التوازن بين الحكام ، والمحكومين ، بالوقوف عند الحد الوسط من التكليف الضريبي ، وحفز الطاقة البشرية على العمل ، ومشاركة الأفراد في النشاط الاقتصادي طبقاً لنظام الحسية (١) (الإدارة الشعبية) ، ويحقق التوازن بين النظام الاقتصادي ، والنظام المالي ، والنظام الإداري ، والنظام المدني ، والسياسي ، لأن جميع هذه النظم تقوم على أساس مشروعية واحدة ، أساسها السياسي العقد ، وأساسها

الاجتماعى : الصالح العام ، والتضامن •

مادما : يعطى للعالم غير المسلم - الذى بدأت عيناه تتفتح على قيمة الشريعة

الإسلامية - نموذجا مقبولا ، لأيسرية الشريعة وجناريتها ، لا على سائرة العظم كما

يقولون ، ولكن على الارتفاع فوق مستوى ما يعرفه العصر ، من نظم ، وقوانين •

والله اسأل ان يوفقنا إلى خير ما يحب ويرضى ؟

## الحواشي والتعليقات السباب الاول

### الفصل الاول

#### البحث الاول

- ١ - د . مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الاسلامى ص ٥
- ٢ - أحمد حسن الباقورى : معالم الشريعة ص ٩
- ٣ - د . مصطفى كمال وصفى : المشروعية فى النظام الاسلامى ص ١٨
- ٤ - د . على جريشة : القرآن فوق الدستور : بحث فى مجلة الدعوة عدد يوليو سنة ١٩٦٦ ص

#### البحث الثانى

#### المشروعية العليا فى الفكر المعاصر

- ٥ - يرجع بالتفصيل لتطور نظرية القانون الطبيعى فى : د . عمر مدوح : أصول تاريخ القانون ص ١٠٦ وما بعدها ، د . سليمان مرقس : موجز المدخل للعلوم القانونية ص ١٨١ - ١٩٥ ، د . مختار القاضى : أصول القانون ص ٣٩ - ٤٢ ، فؤاد محمد شبل : النظريات السياسية ، د . محمد كامل ليله : النظم السياسية - الدولة والحكومة ص ٢٢٠ - ٢٢٤ ، أحمد محمد غنيم : تطور الفكر القانونى ص ٥ - ٢٢ ، د . طعيمة الجرف : نظرية الدولى ص ١٣٨ - ١٤٢ ، د . فؤاد العطار : النظام السياسية ص ٧٦ وما بعدها ، د . محمد على عمران : المدخل للعلوم القانونية ص ١٢٨
- ٦ - من هؤلاء : تيسوفى كتابه  
Introduction philosophique à l'étude du droit national  
أما هوز ، فقد حصر مبادئ القانون الطبيعى فى اثنى عشر مبدأ ، وذلك فى كتابه  
"البهولة" الذى نشر عام ١٩٦١ .
- ٧ - د . محمد ضياء الدين الرئيس : الخراج والنظم المالية الاسلامية ص ٣٤ - ٣٦
- ٨ - د . محمد ضياء الدين الرئيس : المرجع السابق ص ٦٦ - ٦٧
- ٩ - يرجع بالتفصيل لدراسة النظرية فى : د . فؤاد العطار : النظم السياسية ص ٨٤ وما بعدها ، د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ص ١٣٩ ، د . سليمان مرقس : موجز المدخل للعلوم القانونية ص ١٨٤ - ١٨٥ ، د . مختار القاضى : أصول القانون

احمد محمد غنيم : تطور الفكر القانوني من ص ٢٦ - ٤٠ ، د . محمد كامل ليله :  
النظرية السياسية من ٣٧ وما بعدها

Savine, G. A History of Political Teory op.c. PP. 247

Austin: Lectures on Jurispreudence: Vol: 2, P. 140

(١٠) لوقس - ٢ : ٢٥

(١١) رسالة القديس بولس إلى الرومان : إصحاح ١٣ آيات : ١ - ٧ (الترجمة العربية)

(١٢) احمد وفيق : علم السياسة ج ١ ص ٤٣٢ - ٤٥٤ ، وراجع أيضا : على عيسى

منصور : الشريعة الاسلالية والقانون الدولي العام ص ٣٥٤ .

(١٣) فؤاد محمد شبل : النظريات السياسية ج ١ ص ٢٠١

(١٤) د . عمر مدوح : أصول تاريخ القانون ص ١٠٨

(١٥) يمكن الرجوع لأفكار هذه المدرسة بالتفصيل في : pp. 455 - 476.

مرجع سابق Sabine

(١٦) د . توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها من ١٩٢ - ١٩٣

(١٧) ينتقام : أصول الشرائع ج ١ ص ٥٨ - ٥٩

(١٨) ينتقام :

Graham Wallas. Geramy Bentam. Ensycolopaedia of the Social  
Sciences. op.c vol 1-2, p.p. 518 - 519.

(١٩) يوسف كمال : مستقبل الحضارة بين العلمانيين والشيوعية والاسلام ص ٢١١ - ٢١٢ ،

احمد محمد غنيم : تطور الفكر القانوني من ١٥٧ - ١٥٨ ، د . توفيق الطويل -

الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها ص ٢٢٢ وما بعدها .

(٢٠) محمد فتحي عثمان : الفكر القانوني الاسلامي ص ٢١

(٢١) د . احمد رشاد موسى : محاضرات في الفكر الاسلامي الاقتصادي المقارن ، ألقيت

على طلبة قسم العلوم العالية والاقتصادية بمعهد الدراسات الاسلامية في السنة

الدراسية ١٩٧٦/١٩٧٥ م

Gobineau: Essai sur l'inegalité des races humaines (٢٢)

الطبعة الثانية Paris ج ١ ص ٢٢٧

(٢٣) يرجع لأفكارهم بالتفصيل في : د . عمر ممدوح مصطفى : مرجع سابق ص ١٠٢ -

١٠٣ ، عمر شريف : مذكرات في نظام الحكم في الدولة الإسلامية للمعهد

الدراسات الإسلامية ص ١١ - ١٣ ، د . محمود حلمي : المبادئ الدستورية

العامة ص ١٣٦ - ١٣٨ ، Sabine مرجع سابق ص ٤٥٥ وما بعدها .

د . محمد كامل ليله : مرجع سابق ص ٧٩ وما بعدها .

(٢٤) يرجع بالتفصيل لهذه النظرية في : د . سليمان مرقس : مرجع سابق ص ٢٢٠ -

٢٢٦ ، د . محمود القاضي : مرجع سابق ص ٦٢ وما بعدها ، أحمد محمد

غنيم تطور الفكر القانوني ١٢٦ - ١٣٢

(٢٥) يرجع لها بالتفصيل في د . سليمان مرقس : المرجع السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ،

د . محمود القاضي : مرجع سابق ص ٦٤ وما بعدها .

(٢٦) بالتفصيل في : د . سليمان مرقس : المرجع السابق ص ٢٣٢ - ٢٣٨ ،

د . محمود القاضي : المرجع السابق ص ٦٩ - ٧٦ .

(٢٧) صاغ المعهد ديجي نظريته في كتبه :

Les transformation Generales du droit privé. Manuel de  
droit constitutionnel. L'état, L'droit Objectif et la  
loi Positive. Traité de droit constitutionnel.

(٢٨) د . مختار القاضي : أصول القانون ص ٥٠

(٢٩) يرجع بالتفصيل في دراسة هذه النظرية إلى د . أحمد رشاد موسى : محاضرات

بمنوان الاسر الفلسفية للنظرية الماركسية للدراسات التمهيدية لما جستير العلوم

المالية والاقتصادية سنة ١٩٧٦ / ٧٥ بمعهد الدراسات الإسلامية ، د . ابراهيم

دسوقي اباطة في كتابه "تقدميون إلى الخلف" ، د . محمد كامل ليله : مرجع

سابق ص ٣٤٥ - ٣٩٨ ، أحمد محمد غنيم : تطور الفكر القانوني ص ١٣٤ وما بعدها .

( ٣٠ ) النظام المالي السوفيتي بقلم نخبة من العلماء السوفيت ص ٢٥١

( ٣١ ) المرجع السابق ص ١٧٣

( ٣٢ ) المرجع السابق : الفصل العاشر ، والحادي عشر والثاني عشر ص ١٩٩ - ٢٠٥

( ٣٣ ) هارولد لاسكي : Democracy in Crisis الترجمة العربية ص ١٩

( ٣٤ ) من أمثال : وليم جودوين ، وفون جوركة ، سرودين ، وستيرز ، وماكونين ،

وتلستوى ، وغيرهم . راجع بالتفصيل أفكار هؤلاء في : أحمد محمد غنيم ، تطور

الفكر القانوني ص ١١٢ ومابعدها ، فؤاد محمد شبل : النظريات السياسية ج ١

( ٣٥ ) راجع كنه : قواعد السياسة ص ٩٩ ومابعدها ( السلطات في الدولة والتنظيم

الدولي ) ، وكتابه : الدولة نظريا وعمليا ج ٢ وخاصة الفصل الرابع تحت عنوان

" مستقبل الجيل الحاضر " ص ٦٣ ومابعدها ، وكتابه السلطة والفرد ( الترجمة

العربية ) .

( ٣٦ ) يعرش اوستن لنظريته في كتابه Lectures on Jurisprudence

راجع د . محمود القاضي : أصول القانون ص ٧٦ - ٨٠

( ٣٧ ) عبد الرازق محمد حسن : العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في تشريعات

الضرائب - مجلة التشريع المالي والضريبي - العدد ١٠ في اكتوبر سنة ١٩٥٣ ص ٣٩

( ٣٨ ) كاسيررز : الدولة والأسطورة ص ٨٣ - ٨٤ ، ١٠٨

( ٣٩ ) أبو الأعلى المودودي : نحن والحضارة الغربية ص ٤٠ - ٤١

## الفصل الثاني

### المبحث الأول

#### فشل الانسان في تصور مشروعته العليا

( ١ ) نقلا عن د . ابراهيم الطحاوي : الاقتصاد الاسلامي مذهبنا ونبينا .

( ٢ ) الانفال : ٦

( ٣ ) الحج : ٨ ، ولقمان : ٢٠

( ٤ ) غافر : ٥

( ٥ ) النساء : ١٠٩

- (٦) الكهف : ٥٤
- (٧) النص منقول عن كتاب : الاسلام والحضارة العالمية تأليف محمود أبو الفتح — نشر المنوفى ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .
- (٨) الكسيس كارليل : الإنسان ... هذا المجهول ، فصل تحت عنوان : تقدم علم الكائنات الحية أبطأ من تقدم علم المادة الجامدة — جهلنا بأنفسنا ص ٢٠ وما بعدها إلى ص ٢٩
- (٩) كاسيرر : الدولة والأسطورة ص ١٥٠ - ١٥١
- (١٠) من أقوال العلامة " كرمسون " نقل عن كتاب : الفكر المعاصر في ضوء الاسلام — الاستاذ أنور الجندى ص ٧٦ - ٧٧
- (١١) زاهر عزب الزغبى .
- (١٢) للإسراء : ٨٥
- (١٢) مكرر للإسراء : ٣٦
- (١٣) الأحزاب : ٧٢
- (١٤) البروم : ٧
- (١٥) البقرة : ٢٥٥
- (١٦) النجم : ٢٣
- (١٧) الأنعام : ١١٦
- (١٨) النجم : ٢٨

Alfred M. Freedman & Harold Kaplan: Comprehensive (١٩)  
Textbook of Psychiatry. 1942. Baltimore. U.S.A. P.P.

255 - 258

- (٢٠) الحج : ٧٣
- (٢١) البروم : ٥٤
- (٢٢) الأنفال : ٦٦
- (٢٣) النساء : ٢٨ ، ٧٦



- (٢٤) بكر موسى : حرية الانسان في الاسلام .
- (٢٥) طه : ١١٥
- (٢٦) يسر : ٢٨
- (٢٧) السروم : ٩
- (٢٨) الأعلى : ٦
- (٢٩) مريم : ٦٤
- (٣٠) الاسراء : ٨٣
- (٣١) المعارج : ١٩ - ٢١
- (٣٢) د . مصطفى كمال صفى : محاضرات عن الفكر الاقتصادي الاسلامي المقارن لقسم  
لقسم الماجستير شعبه العلوم المالية والاقتصادية ١٩٧٦/٧٥ ص ٤٠ وما بعدها .
- (٣٣) هارولد لاسكى : محنة الديمقراطية ص ٩ وما بعدها
- (٣٤) القياسة : ٢٠
- (٣٥) الانبياء : ٣٧
- (٣٦) الاسراء : ١١
- (٣٧) شينجلر : في كتابه انهيار الغرب .
- (٣٨) شبيتر : الاسلام قوة الفد العالمية ، وعلى الاخص الفصل الاول والفصل الاخير .
- (٣٩) باشتيتز : ترجمة د . عبدالصمد بدوى ، على الاخص ص ١ نحن نعيش اليوم في ظل  
انهيار الحضارة وفي ص ١٣ " لقد أفلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى " .
- (٤٠) الاسلام برفن الاشتراكية للدكتور محمد عبدالمنعم خفاجى ، روسيا في مغيب الشمس  
بقلم ولى برتشر . ترجمة محمد سامى عاشور .
- (٤١) المنكبوت : ٤١
- (٤٢) الاعراف : ١٧٦
- (٤٣) التوبة : ١٠٩
- (٤٤) طه : ١٦
- (٤٥) المؤمنون : ٥٠
- (٤٦) الجاثية : ٢٣ - ٢٤

(٤٧) الإسراء : ١٦

## المبحث الثاني

لا بد من دليل عن المشروعية الإسلامية للمبشرين

- (٤٨) د. أحمد ثابت عويضة : مصدر الالتزام بالوفاء ج ٢ الفصل الأول كله .

- (٤٩) د. أحمد ثابت عويضة : المرجع السابق ص ٤٠

- (٥٠) الشـعـر : ٧٨

- (٥١) الملوك : ١٤

- (٥٢) د. محمد عبد الله العربي : التظيم الحديث للدولة الإسلامية بين الشريعة

والقانون . مجلة الدراسات الإسلامية العدد ٢ السنة الثانية .

- (٥٣) د. محمد عبدالله المرسي : التنظيم الحديث للدولة الإسلامية بين الشريعة

والقانون - محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي الثالث لجامعة أم درمان الإسلامية

في ١١ فبراير سنة ١٩٦٩ منشور بمجلة الدراسات الإسلامية العدد ٢ السنة

• الثانية من ٣٧

- (٥٤) المرجع المذكور ص ٣٨

- (۵۵) الأعراف : ۵۹

- (٥٦) الأعـراف : ٦٥

- (٥٧) الأعراف : ٧٣

- ٧٢ : (٥٨)

- (٥٩) البقرة : ١٢٨

- (٦٠) القدر : ١٣٢

- (۶۱) یوسف : ۱۰۱

- (۶۲) یوسف : ۱۰۱

- (٦٣) النمل : ٣١

- (۶۴) آل عمران : ۵۲

- (٦٥) من هذه النصوص ماورد في سفر التثنية ، الإصحاح ١٨ ، الإصحاح ٣٢ ، الإصحاح ٣٣ ، وفي سفر أشعيا الإصحاح : ٢ ، الإصحاح ٢١ ، الإصحاح : ٤٢ ، والإصحاح : ٦٠ ، وفي إنجيل يوحنا الإصحاح الأول ، والإصحاح : ١٤ ، الإصحاح : ١٦ ، وإنجيل متى الإصحاح : ٧ ، راجع النصوص وتحققها في كتاب : يوحنا المعمدان ( النبي يحيى ) : عبد الرازق نوفل ص ١٠٣ وما بعدها .
- (٦٦) اقرأ هذه الاشارات في إنجيل برنابا في الفصول ٧٢ ، ٨٢ ، ٩٦ ، ١٤٢ ، ١٩١ ، ١٩٢ - يرجع للتعليق على هذه النصوص بمجلة العلم والايمان العدد ١٠ لسنة ١٩٧٦ ضمن البحث الذي قدمه الأستاذ عثمان سراج بندوة الحوار المسيحي الاسلامي ص ٤٠ وما بعدها .
- (٦٧) محمد توفيق سبع : واقعية المذهب القرآني ص ١٧٥
- (٦٨) الأنبياء : ١١٥
- (٦٩) يونس : ٦٤
- (٧٠) الحجر : ٩
- (٧١) ، (٧٢) ، (٧٣) نقلا عن محمد توفيق سبع : واقعية المذهب القرآني
- (٧٤) نقلا عن : مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ص ١١١
- (٧٥) د . عبد الحليم محمود : أوربا والإسلام ص ٣٣ - ٣٤
- (٧٦) د . عبد الحليم محمود : المرجع السابق ص ٣٥
- (٧٧) محمد متولي شعراوي : عن حديث له في برنامج شريعة الله .
- (٧٨) من أقوال جان مارتين ، في كتابه True Humanism
- والنص منقول من كتاب مستقبل الحضارة ، تأليف يوسف كمال ص ٢٦
- (٧٩) نقلا عن : محمود أبو الفيز المنوفي : الإسلام والحضارة العالمية ص ١٥
- (٨٠) مالك بن نبي : المسلم في عالم الاقتصاد . راجع فصل الاقتصاد والاقتصادانية ص ٤٢ وما بعدها ، فصل : حدود الاختيار الاسلامي ص ٤٩ وما بعدها
- (٨١) نقلا عن الأستاذ أنور الجندى في كتابه : مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام ص ٥٩ .
- (٨٢) المرجع السابق ص ٤٧

- ( ٨٣ ) نقلا عن د • عبد الودود شلبي : مقال بعنوان (برنارد شو يكرم بنى الاسلام)  
نشر بمجلة الأزهر • عدد مارس سنة ١٩٧٧ ص ٤١٢ وما بعدها •
- ( ٨٤ ) إشميتز : الاسلام قوة النقد العالمية ص ٣٢٢ - ٣٢٤
- ( ٨٥ ) هارولد لاسكى : محنة الديمقراطية ص ١٢
- ( ٨٦ ) الصف : ١
- ( ٨٧ ) الرعد : ١٧

### المبحث الثالث

#### نطاق الشريعة الإسلامية العليا

- ( ٨٨ ) الإسراء : ٣٦
- ( ٨٩ ) مع ملاحظة أنه مكلف بأحكام الشريعة الإسلامية تكليفا حكما سواء فى أصولها أو فى فروعها • راجع ما سأتى بالتفصيل فى المبحث الأول من الفصل الثانى من الباب الرابع • بشأن تكليف الكافر بأحكام الزكاة •
- ( ٩٠ ) البلد : ١١ - ١٧
- ( ٩١ ) القصص : ٧٧
- ( ٩٢ ) الحج : ٧٨
- ( ٩٣ ) البقرة : ١٨٥
- ( ٩٤ ) النور : ٦
- ( ٩٥ ) البقرة : ١٧٣
- ( ٩٦ ) آل عمران : ١٠٤
- ( ٩٧ ) آل عمران : ١٠٣
- ( ٩٨ ) وردت كلمة أمة فى القرآن ٤٤ مرة بمعنى الجماعة ( راجع معجم الفاظ القرآن ج ١ ص ٥٤ - التراث للجمع ) •

## الباب الثاني

## المشروعية الضريبية بين الفكر المعاصر والاسلام

## الفصل الاول

## المشروعية الضريبية في الفكر المعاصر

- (١) يرجع لهذه النظرية في : د . محمود محمد نور : أسس ومبادئ المالية العامة ص ٢٦٥ ، ٢٦٧ د . زين العابدين ناصر : موجز في مبادئ علم المالية العامة ص ٢٦٥ - ٢٦٧ د . عاطف صدقي : مبادئ المالية العامة ص ٢٩٠ - ٢٩٥ د . محمود ريان عطيه : موجز في المالية العامة وتشريع الضرائب ص ١٠٣ - ١٠٥ د . حسين خلايف : مبادئ النظرية العامة في الضريبة ص ٣٥ - ٩٥ د . سيد عبد المولى : محاضرات في المالية العامة ص ٢١٤ - ٢١٦ د . محمد عبدالله العربي ص ١٢٥ - ١٢٦ - ويرجع ايضا الى :

Say: Cours Complet d'Economie Politique Pratique. II Paris, 1840 pp. 391 - 398

- (٢) د . محمد عبدالله العربي : موارد الدولة ص ١٢٥  
(٣) د . رفعت المحجوب : المالية العامة - الكتاب الثاني - ايرادا لدولة ص ٣٤  
(٤) د . عاطف صدقي : مبادئ المالية العامة ص ٢٩٤ - ٢٩٥  
(٥) د . حسين خلايف : مرجع سابق ص ٣٩ د . زين العابدين ناصر : موجز في مبادئ علم المالية العامة ص ١٤٣  
(٦) د . زين العابدين ناصر : موجز مبادئ علم المالية العامة ص ١٤٧  
(٧) د . عاطف صدقي : مبادئ علم المالية العامة ص ٢٩٦

## الفصل الثاني

## المشروعية الضريبية في الاسلام

- (١) أخرجه البخاري ج ١ - ٨٤ - ٨٥ هـ مسلم ج ٥/٢٢٧  
(٢) أخرجه احمد ج ٣/٣٢٢ ، ٣٢٩ ، ٣٩٤ . والحاكم ج ٢/٢٦٤ - ٢٦٥ هـ  
والبيهقي في السنن الكبرى ج ١/٩

- (٣) روى الوثيقة بن ماسحق ج ١٦/٢ - ١٨ ، حيرة ابن هشام ج ٣ ص ٣٣٦ ،  
الطبقات الكبرى ج ٢ ص ٩٧ ، والطبرى فى التاريخ ج ٢ ص ٢٨١
- (٤) يقول به الأستاذ عبد الوهاب خالى فى كتابه السياسة الشرعية .
- (٥) الحبيب : ٣ ، ٨
- (٦) ق : ٢٩
- (٧) غفر : ٣١
- (٨) النساء : ٤٠
- (٩) يونس : ٤٤
- (١٠) حسن محمد الفريوى : مقال فى مجلة التشريع العالى والضريبي عدد ١٦١  
فبراير سنة ١٩٧٠ ص ١٦١ وما بعدها .
- (١١) د . محمد غياث الدين الربيع : النظام السياسية الإسلامية ص ٢١٣ وما بعدها
- (١٢) الطوردي : الأحكام السلطانية . الباب الأول - عقد الإمامة ص ٨
- (١٣) الطوردي : المرجع السابق ص ٧
- (١٤) الطوردي : المرجع السابق ص ٨
- (١٥) الطوردي : المرجع السابق ص ١٥ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ٢٨
- (١٦) نقلا عن د . مصطفى كمال وعفى . الإسلام والنظام الإداري .
- (١٧) توفيق محمد سبع : واقعة النهج القرآني ص ٣٣٢
- (١٨) عمر شريف : مذكرات فى نظام الحكم فى الدولة الإسلامية لطالبة مهدي الدراسات  
الإسلامية ص ١٦
- (١٩) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهدية رسالة حقوق أهل الذمة فى الإسلام  
ص ٣٦٦ - ٣٦٨ - وقد روى عن على بن أبى طالب : " لا تدفعن صلحا دكاك  
إليه عدوك ، ولله فيه رضاه ، فإن فى الصلح دعة لجنودك ، وراحة من همومك ،  
وأمن لبلادك " نقلا عن : د . إبراهيم عبد الحميد : موجز القانون الدولى فسمى  
الإسلام مقارنا بالقانون الدولى الحديث - محاضرات لديلوم الشريعة بالازهر  
سنة ١٩٧٦ ص ١٠٦ .



- ( ٣٢ ) د . أحمد الشرباصى : الإسلام والاقتصاد ص ١٣
- ( ٣٣ ) ابن رجب الحنبلى : الاستخراج لأحكام الخراج ص ٤٦ • أبويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٧٠ • ١٧١ • المأوردى ص ١٥١
- ( ٣٤ ) ابن سحنون : المدونة الكبرى ص ٤٠ • ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ١٥٩
- ( ٣٥ ) د . عبدالعزیز العلى النعيم : دالام النرائب فى الاسلام ومدى تطبيقه نفسى المملكة العربية السعودية ص ٣٩٥
- ( ٣٥ ) م الكهـسـف : ٩٤
- ( ٣٦ ) الموضون : ٧٢
- ( ٣٧ ) لسان العرب ج ٣ مادة خـج • القرطبى : التفسير ص ٣٠ ٩٨ • المأوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٦ • أبويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٦٢ • ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٠٠
- ( ٣٨ ) المرخسى : المبسوط ج ٢ ص ١٩٩
- ( ٣٩ ) ابن عابدین : ج ٢ ص ٥٢
- ( ٤٠ ) د . ابراهيم الدحاوى : الاقتصاد الإسلامى مذهباً ونظاماً ج ١ ص ٥٤٧ - ٥٤٨
- ( ٤١ ) د . ابراهيم الدحاوى : المرجع السابق ص ٤٤١ وما بعدها بالاستناد إلى بحث للدكتور على الخفيف مقدم للمؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية •
- ( ٤٢ ) التيسرة : ٢٠
- ( ٤٣ ) أبوجميد : الأموال رقم من ١٧٢٠ - ١٧٢٢ ص ٧٢٧ - ٧٢٨ • أيضا رقم ٨٠٠ ص ١٩٨٢
- ( ٤٤ ) د . محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية - وثيقة رقم ٢٩١
- ( ٤٥ ) خالد محمد خالد : عمر بن عبدالعزیز ص ١٨٩
- ( ٤٦ ) الحججـمـرات : ٤٩
- ( ٤٧ ) التيسرة : ٧١
- ( ٤٨ ) القـتـبـج : ٢٩
- ( ٤٩ ) المائـدة : ٢



( ٥٠ ) آل عمران : ١٠٣

( ٥١ ) آل عمران : ١٠٢

( ٥٢ ) النور : ٦١ ، وتفسير هذه الآية في بحث الشيخ محمد أبوزهرة مقدم لمجسم

البحوث الإسلامية بعنوان الزكاة (في التوجيه التشرعي في الاسلام ج ٢ ص ٩٣)

( ٥٣ ) المعارج : ٢٤ - ٢٥

( ٥٤ ) الإسراء : ٢٦

( ٥٥ ) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٨ ص ١٦١

( ٥٦ ) الشوكاني : المرجع السابق ج ٨ ص ١٦٢

( ٥٧ ) الشوكاني : المرجع السابق ج ٨ ص ١٦٢

( ٥٨ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٢ ص ١١٥ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم

١٢٤ ص ١٢٢

( ٥٩ ) راجع معاهدة خالد بن الوليد مع أهل غانات في أبي يوسف : الفخراج ص ٨٦ ،

الوثائق السياسية رقم ٢٩٨ ص ٢٢٥ ، وقرر الشرط نفسه على أهل النقاسب ،

والكواثل ، وقرقيسيا ( أبو يوسف ص ١٣٧ - ١٣٨ ) ويرد النص ذاته في معاهدة

النعمان بن مقرن مع أهل ماء بهرذان ( الطبري ج ٤ ص ١٣٧ - ١٣٨ )

ومعاهدة أين الورقاء مع اصفهان ( الطبري ج ٤ ص ١٤١ ) ومعاهدة خذبة بن

البيان مع أهل ماء دينار ( الطبري ج ٤ ص ١٣٧ ) والوثائق السياسية رقم ٣٣٢

ص ٢٤٦ ) ومعاهدة نعيم بن مقرن مع الروي ( الطبري ج ٤ ص ١٥١ ) والوثائق

السياسية رقم ٣٣٩ ص ٢٥٢ ) ومعاهدة حبيب بن مسلم مع تليس ، ومعاهدات قومه

وجرجان ، وبرقان ، والرها ، ومصر ، وغيرها .

### الفصل الثاني

المبررات النظرية لمشروعية الجزية

( البحث الأول ) الجزية عقوبة على الكفر

( ١ ) الدردير : الشرح الكبير ج ٢ ص ٢٠٣

- (٢) أبو القاسم الحلبي : المختصر النافع في فقه الإمامية ص ١١٠ ، د . عبد الكريم زيدان في رسالة عن أحكام الذميين والمستأمنين ص ١٤٣ وما بعدها . بالاستناد إلى شرح الأزهاري في فقه الزيدية .
- (٣) ابن عابدين : رد المختار على الدر المختار ج ٢ ص ٣٦٨ راجع أيضا د . عبد الكريم زيدان في أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام - رسالة دكتوراه نبذة ١٤٢
- (٤) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ٣٩
- (٥) ابن القيم الجوزية : المرجع السابق ص ١٧
- (٦) التوبة : ٣٩
- (٧) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٢ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ١٥٣
- (٨) أشار إليه ابن القيم في أحكام أهل الذمة ص ٢٢
- (٩) ابن القيم الجوزية : المرجع السابق ص ٢٨
- (١٠) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٣
- (١١) الماوردي : المرجع السابق ص ١٤٣
- (١٢) الشيخ محمد الصايس : مذكرات في السياسة الشرعية لطلبة الدراسات العليا بكلية الشريعة ص ١٩٧١ ص ٤٢
- (١٣) دانييل ديفيت : الإسلام والجزية ص ٤٧
- (١٤) الفخر الرازي : راجع تفسيره لآية الجزية ، كما أخذ بها أيضا ابن عري و ابن عقيل الذي قال أن كلمة قاتلوا في الآية تعني العقوبة بسبب الجرائم التي يرتكبونها - وهي عدم الإيمان بالله ولا باليوم الآخر ، وعدم تحريمهم ما حرم للمورسولة ، وعدم ديانتهم دين الحق وخاصة الذين لديهم كتاب يؤكد الحجة عليهم ، وأن الناية هي الجزية بدلا من العقوبة على هذه الجرائم ، ( راجع القرطبي تفسير تفسير آية الجزية ص ٢٩٤٩ وما بعدها .
- (١٥) البقرة : ٢٥٦
- (١٦) يونس : ٩٩
- (١٧) آل عمران : ٢٠

( ١٨ )

( ١٩ ) أبو الأعلى المودودي : حقوق أهل الذمة في الإسلام ص ٢٧ هامش ١

### البحث الثاني

#### الجزية فك من الأسر وعق من العبودية

( ٢٠ ) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٥

( ٢١ ) المرجع السابق ص ٢٠

( ٢٢ ) القرطبي : التفسير ص ٢٩٥٠ ، أبو يوسف ص ٧٤ ( طبعة بولاق )

( ٢٣ ) محمد : ٤

( ٢٤ ) ابن القيم الجوزي : أحكام أهل الذمة في الإسلام ص ١٦

( ٢٥ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٥٣١

( ٢٦ ) عبد الله بن كتون : موقف الإسلام من الرق في العصر الحاضر • بحث مقدم

لجمع البحوث الإسلامية • منشور بالعدد الأول من التوجيه التشريعي فسي  
الإسلام ص ٧ وما بعدها •

( ٢٧ ) النور : ٢٣

( ٢٨ ) البلد : ١١ - ١٣

( ٢٩ ) عبد الله بن كتون : المرجع السابق

( ٣٠ ) عبد الله بن كتون : المرجع السابق

( ٣١ ) البصرة : ١١٠

( ٣٢ ) القصص : ٨٣

( ٣٣ ) علي غاي منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام سنة ١٩٧١ ص ٢٦٥

وما بعدها •

( ٣٤ ) الطبري ج ٣ ص ١٩٦ والآية رقم ٤ من سورة محمد

( ٣٥ ) المقرئ ج ١ ص ٣٥٥

( ٣٦ ) ، ( ٣٧ ) أبو يوسف : الخراج ص ٢٤ ، أبو عبيد : الأموال : ٥٩ ، يحيى بن آدم

القرن : الخراج ص ٤٨ ، البلاذري فتوح البلدان " وهم ذمة لارق عليهم "

( ٣٨ ) على على منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ص ٣١٤

( ٣٩ ) أبو عبيد : الأموال رقم ٢٨٧ ص ٣٦٦

( ٤٠ ) أبو عبيد : الأموال رقم ٢٨٨ • ٢٨٩ ص ٣٦٦ • ٣٦٧

( ٤١ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٣٠١ - ٣٠٢

( ٤٢ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٣٧١

( ٤٣ ) أبو عبيد : الأموال رقم ٣٧٨ ص ٣٠٦

( ٤٤ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٥٥

( ٤٥ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٦٧

### المبحث الثالث : الجزية بدل القتل

( ٤٧ ) محمد كمال الجرف : التشريع الشرعي الإسلامي ج ٢ الدواوين الجائرة مسن

الأموال المنقولة : محاضرات الدراسات العليا بقسم الشريعة سنة ١٩٧٢ ص ٩١

( ٤٨ ) على على منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ص ٢٦٤ • ٢٦٥ •

٢٩٦ • ٣٥٤ وما بعدها •

( ٤٩ ) على على منصور : المرجع السابق ص ٢٦٥ بالاستناد للشيخ شلتوت

( ٥٠ ) الشيخ محمد أبو زهرة : بحث مقدم لمجموع البحوث الإسلامية بعنوان العلاقات

الدولية في الإسلام في التوجيه الاجتماعي في الإسلام ج ١ ص ١١٢ وما بعدها •

أيضا ص ١٤٩ - ١٥٠

( ٥١ ) التوبة : •

( ٥٢ ) على على منصور : مرجع سابق ص ٢٦٦

( ٥٣ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٣ ص ١١٧ - ١١٨ • المقرئ : أمتع الأسماع

ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٦ • ابن هشام ج ٣ ص ١٩٤ • الطبري ج ٣ ص ٥٢ • ٥٩ •

الأموال لأبي عبد رقم ٣٤٤ ص ١٧٢

( ٥٤ ) على على منصور : مرجع سابق - راجع ما كتبه عن التحريم على اليهود في الفصل

الثالث • الحذر : ٢

( ٥٤ ) ابن قدامة : المغنى ج ١٠ / ٥٤٤

( ٥٦ ) القرشى : والخراج - أرقام ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ص ٤٨ ، أيضا

ابن رشد فى بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ١ ص ٢٠٦

( ٥٧ ) المقرئى : الخطط ج ٢ ص ٥٤٦

( ٥٨ ) تربتون : أهل الذمة فى الإسلام ص ١٠٨ .

المبحث الرابع : الجزية بدلا للاقامة فى دار الاسلام

( ٥٩ ) سعد كمال الجرف : مرجع سابق ج ٢ بالاستناد إلى أحكام الذميين والمستأمنين

فى دار الاسلام ، رسالة دكتوراه ، نبذة رقم ١٤٢

( ٦٠ ) الأحزاب : ٣٧

( ٦١ ) ابن هشام ج ٢ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ، ابن سعد الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٦٨ ،

المقرئى : أمتع الأساع ج ١ ص ١٠٥ ، الطبرى : التاريخ ج ٣ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ ،

الكامل : ابن الأثير ج ٢ ص ٥٢ .

( ٦٢ ) ابن هشام ج ٣ ص ١٩١ - ١٩٣ ، المقرئى : أمتع الأساع ج ١ ص ١٨٩ ،

الطبرى : التاريخ ج ٣ ص ٣٧ ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٧

( ٦٣ ) القرشى : الخراج رقم ٧٨ ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤١ - ٤٦ ، ابن

هشام ج ٣ ص ٣٨٩

( ٦٤ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤٦ - ٤٧

( ٦٥ ) المائدة : ٣٣

( ٦٦ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٨٩ ، ابن قدامة : المغنى ج ١٠ ص ١١٤ ،

ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ١٢٨ - ١٨٠

( ٦٧ ) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الاسلام ص ١٨١ - ١٨٣

( ٦٨ ) راجع كتابه الى مله ، اليمامة فى جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٤٤ ، القلقشندى :

دبح الأعشى ج ٦ ص ٣٧٩ ، وكتابه للمنفذين ساوى فى الطبرى ج ٢ ص ٢٨٩ ،

الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ٨٠ ، مكاتب الرسول رقم ١٤ ص ١٤١ ، وأيضاً كتابه

للذميين فى الابقاات الكبرى لابن سعد ج ١ ص ٢٦٩ ، ومكاتب الرسول رقم ٧١

ص ٣٢٩ ، وأيضاً كتابه لأهل جرش فى مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٨٥ ، ابن هشام

ج ٤ ص ٥٧

- ( ٧٠ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٩ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ١٩
- ( ٧١ ) الطبرى ج ٣ ص ٢٠
- ( ٧٢ ) أمين سعيد : حروب الإسلام والامبراطورية الرومية ص ٣٠٠ - ٣٠١
- ( ٧٣ ) نصر المعاهدة فى : ابو الحسن : النجوم الزاهرة ج ١ ص ٢٤ ، الطبرى ج ٣ ص ١٩٩ والتعليق على المعاهدة فى د . حسين مؤنس : تاريخ مصر من الفتح العربى الى أن دخلها الفاطميون ، بحث فى تاريخ الحضارة المصرية ج ٢ من ص ٢٢٣ - ٤٠٦ ، وأيضاً فى : عبد المنعم حماد : مصر والفتح الإسلامى فى العهد الألفى للقاهرة ص ٦١
- ( ٧٤ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤٦٤ ، ص ٤٦٧ ، ص ٥٤٦ ، ص ١٧٧
- ( ٧٥ ) البلاذرى : المرجع السابق ص ١٧٧ ، ص ١٧٩ ، ص ٢٠٠ ، ص ٢٠٥
- ( ٧٦ ) البلاذرى : ص ٢٢٢ وما بعدها ، أبو عبيد : الأموال رقم ٤٦٦ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ،
- ( ٧٧ ) النجاشى : ٣٨
- ( ٧٨ ) أبو الأعلى المودودى : مسألة ملكية الأرض فى الإسلام ص ٥٨ وما بعدها ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ١٨٤
- ( ٧٩ ) محمد ضياء الدين الرئيس : الخراج والنظم المالية الإسلامية ص ١٣١ وما بعدها
- ( ٨٠ ) أبو عبيد : الأموال رقم ١٤٩
- ( ٨١ ) أبو عبيد : الأموال : أرقام من ١٦١ - ١٧٠ ص ٩٣ - ٩٥
- ( ٨٢ ) الشافعى : الأم ج ٤ ص ١٠٢
- ( ٨٣ ) د . عبد الرحمن زكى : تاريخ الدولة الإسلامية السودانية ص ٣٠ - ٣١
- ( ٨٤ ) فتح القدير ج ٤ ص ٢٥٩ وأبو الأعلى المودودى : مسألة ملكية الأرض فى الإسلام ص ٢٨ وما بعدها ، رسالة أيضاً فى حقوق أهل الذمة ص ١١
- ( ٨٥ ) أبو يوسف : الخراج - فصل فى إسلام قوم أهل الحرب وأهل البادية على أرضهم وأموالهم ص ٧٥ وما بعدها
- ( ٨٦ ) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ١٠٤ - ١٠٥
- ( ٨٧ ) د . عبد العزيز العلى النعيم : نظام الضرائب فى الإسلام ص ٤٤٦

( ٨٨ ) ابن رجب الحنبلي : الاستخراج لأحكام الخراج ص ٤٠

( ٨٩ ) فتح القدير : ج ٤ ص ٢٧١

( ٩٠ ) ابن القيم الجوزية : مرجع سابق ص ٢٥ - ٢٦

### البحث الخامس : الجزية بدل الإعفاء من الجندية

( ٩١ ) د . محمد حميد الله الحيدري : في مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة ص ٩١ ،

على علي منصور - الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ص ٣٥٨ ، د . إبراهيم سليم

عبد الحميد : القانون الدولي في الإسلام مقارنا بالقانون الدولي الحديث ص ١٢٨

( ٩٢ ) أبو الأعلى المودودي : حقوق أهل الذمة في الإسلام ص ٢٦

( ٩٣ ) المرجع السابق نفس الصفحة

( ٩٤ ) التوبة : ٩١ ، ٩٢

( ٩٥ ) نصر الكتاب في : تاريخ البعثين ج ٢ ص ٦٧ ، البلاذري : فتوح البلدان ص ٨٧ ،

الأموال لأبي عبيد رقم ٥٠٢ ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ، ابن سعد : الطبقات الكبرى

ج ١ ص ٢٨٧ ، جبهة رسائل العرب ج ١ ص ٧٦ ، وزاد العباد لابن القسيم

الجوزية ج ٢ ص ٤٠ ، ومكاتب الرسول رقم ٦٧ ص ٣١٨

( ٩٦ ) راجع النسخ المتعلقة من هذا الخطاب في : مجموعة الوثائق السياسية رقم ٩٦ ،

رقم ٩٧ بالاستناد إلى تأليفات الأباة المبرزين ج ١٣ ص ٦٠٠ - ٦١٣ ، ومكاتب

الرسول من ص ٣٢٣ إلى ص ٣٣٢

( ٩٧ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٦٨ ، مكاتب الرسول رقم ٩٠ ص ٢٥٨

( ٩٨ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٠ ، ومكاتب الرسول رقم ٧٦ ص ٣٤٣

( ٩٩ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٤ ، ومكاتب الرسول رقم ٨٦ ص ٣٥٣

( ١٠٠ ) الطبري : التاريخ ج ٤ ص ٢٥٦

( ١٠١ ) مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٣٩

( ١٠٢ ) مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٣٨

( ١٠٣ ) د . إبراهيم عبد الحميد : القانون الدولي في الإسلام ص ١٢٠ بالاستناد إلى

فتح القدير ج ٤ ص ٢٧٠

(١٠٣) أمين سعيد : حروب الإسلام والامبراطورية الرومية .

(١٠٤) هـ (١٠٥) هـ (١٠٦) آرئولد : الدعوة إلى الإسلام ( الطبعة الثالثة )

سنة ١٩٧١ ص ٨٠ - ٨١

(١٠٧) حسين مؤني : تاريخ الحضارة المصرية . مجلد ٢ ص ٤٣٠ - ٤٣١

(١٠٨) ابن حزم : المحلى ج ٧ مسألة ١٥٣ ص ٣٣٤

(١٠٩) الصفهاني : سبل السلام في شرح بلوغ المرام ج ٤ ص ٤٩

(١١٠) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٥٦

(١١١) الاصفهاني : الأغاني ج ٤ ص ١٥٥

(١١٢) الاصفهاني : الأغاني ج ٢٠ ص ١٢٦

(١١٣) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٦٢

(١١٤) رحلة بنيامين التطلي ص ١١٦

(١١٥) د. عبد الرحمن زكي : تاريخ الدول الإسلامية السوداء في افريقية با ص ٣٠ - ٣١

(١١٦) ساويرس : سير الآباء البطارقة ص ١٦٤

(١١٧) أيريس جيب المصري : تاريخ الكنيسة القبطية ص ٤٧٥

(١١٨) د. ل. تربتون على ذلك في كتابه أهل الذمة في الإسلام بالاستناد إلى الورتين

١٤٤٨ ، ١٤٤٩ المخطوطتين بالمتحف البربري الثاني .

(١١٩) د. حسين مؤنس : تاريخ الحضارة المصرية ج ٢ ص ٣٩٧ - مقاله المشار إليه سابقاً

(١٢٠) د. حسين مؤنس : المرجع السابق ص ٣٧٢ - ٣٧٤

(١٢١) وهي : د. لوك ورجان ، على مثل صلح مشيخ وأنطاكية

(١٢٢) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٠٠ هـ ص ٢٠٤

(١٢٣) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٣٧

(١٢٤) ابن الحزم : المحلى ج ٧ ص ٣٣٤ مسألة ١٥٣

(١٢٥) الصفهاني : سبل السلام في شرح بلوغ المرام ج ٤ ص ٥٠

(١٢٦) الطبري ج ٤ ص ٢٥٦ ، البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٢٢

(١٢٧) مكاتيب الرسول رقم ٤٨ ص ٢٦٣



- ( ١٢٨ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٨٤ ، والمكاتب رقم ٥٩ ص ٣١٠  
 ( ١٢٩ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٠ ، والمكاتب رقم ٧٧ ص ٣٤٣  
 ( ١٣٠ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣٤٥ ، والمكاتب رقم ٨٢ ص ٣٤٨  
 ( ١٣١ ) ابن سعد : ج ١ ص ٢٦٨ ، والمكاتب رقم ٨٨ ص ٣٣٥  
 ( ١٣٢ ) ابن سعد : ج ١ ص ٢٦٨ ، والمكاتب رقم ٨٩ ص ٣٥٦  
 ( ١٣٣ ) ابن سعد : ج ١ ص ٢٦٨ ، والمكاتب رقم ٩١ ص ٣٥٩

### البحث السادس : الجزية نظام مالي بديل عن الزكاة

- ( ١٣٤ ) د . بدوي عبد اللطيف : النظام المالي الإسلامي المقارن ص ٧ ، د . أحمد  
 الشرباصي : الإسلام والاقتصاد ص ٤٤ ، علي علي منصور : الشريعة الإسلامية  
 والقانون الدولي العام ص ٣٥٧  
 ( ١٣٥ ) ميرزا حسين : الإسلام والاشتراكية ص ١٤١  
 ( ١٣٦ ) محمد كمال الجرف : في محاضراته لقسم الدكتوراه بكلية الشريعة حيث غنسون  
 الجزء الأول من هذه المحاضرات باسم الضرائب المقارنة والجزء الثاني بالضرائب  
 على الأموال المنقولة .  
 ( ١٣٧ ) ميرزا حسين - الإسلام والاشتراكية ص ١٤١  
 ( ١٣٨ ) محمد كمال الجرف : النظام المالي الإسلامي - الباب الأول .  
 ( ١٣٩ ) ميرزا حسين : المرجع المبيع ص ١٤١  
 ( ١٤٠ ) أبو عبيد : الأموال رقم ٥٥ ص ٣٦ ، ومكاتب الرسول رقم ٦ ص ١١٧  
 ( ١٤١ ) الطبري في التاريخ ج ٢ ص ٢٨١ ، ابن هشام ج ٤ ص ٢٥٨ - ٢٦٠ ، جمهرة  
 رسائل العرب ج ١ ص ٥٥ ، ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣٥٦ ،  
 مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٤٤ ص ١٠٩ ، البعقولي ج ٢ ص ٦٤ ، تنوير الحوائ  
 نبع هوطلا الإمام مالك ج ١ ص ١٥٧ .  
 ( ١٤٢ ) البلاذري ص ٩٦ ، جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ١٥ ، الأموال رقم ١١٩٥ ص ٥٨٤  
 والمكاتب رقم ٤١ ص ٢٣٦

- ( ١٤٣ ) الشوكاني : نيل الأوطار - ٨ ص ٦٤
- ( ١٤٤ ) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٨ ص ٦٤
- ( ١٤٥ ) وهو رأى الجمهور أيضا
- ( ١٤٦ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٦ ، مجموعة الوثائق السياسية  
رقم ١٠٥ ، المكاتب رقم ٣٦ ص ٢٣٩
- ( ١٤٧ ) ابن سعد : المرجع السابق نفس الصفحة ، المكاتب رقم ٤٤ ص ٢٣٩
- ( ١٤٨ ) ابويوسف : الخراج ص ٨٠
- ( ١٤٩ ) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٢٦
- ( ١٥٠ ) أبوجعيد : الأموال رقم ٤٢ ص ٢٥ - ٢٦
- ( ١٥١ ) ابن هشام ج ٣ ص ١٧٦ - ١٧٧
- ( ١٥٢ ) الطبري ج ٢ ص ١٨١ ، البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٦٥ - ٢٦٦
- ( ١٥٣ ) د . محمد ضياء الدين الرئيس ، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية  
ص ٢١٩ وما بعدها .
- ( ١٥٤ ) أبوجعيد : الأموال ص ١٤٢
- ( ١٥٥ ) القرشي : الخراج : رقم ٢٠ ص ٢١ ، رقم ١٧٣ ص ٤٩ ، رقم ١٣٦ ص ٤٨
- ( ١٥٦ ) القرشي : الخراج ، رقم ١٤٢ ص ٥٠
- ( ١٥٧ ) أبوجعيد : الأموال رقم ٢١٢ ص ١١٦ ، القرشي : الخراج رقم ١٣٩ ، ١٤١ ،  
١٤٢ ص ٤٩
- ( ١٥٨ ) القرشي : الخطط ص ١٤٢
- ( ١٥٩ ) الدردير : الشرح الكبير ج ٢ ص ٢٠٣
- ( ١٦٠ ) راجع آراء هؤلاء فن : دائرة المعارف الإسلامية مادة " جزية " ، دانييل  
دينيت : الجزية وإسلام ، الفصل الأول .
- ( ١٦١ ) محمد كمال الجرف : التشريع الضريبي الإسلامي ج ١ الضرائب العقارية  
محاضرات سنة ١٩٧٢ حيث يقسم الخراج إلى خراج مقاسمة ، وخراج وظيفة ،  
وخراج مقطوع - راجع من ص ١٨١ إلى ص ١٨٦ ، ص ١٩١ - ١٩٥ ، ص ١٩٦ - ١٩٨

- ( ١٦٢ ) أبو عبيد : الاموال رقم ١٢٧ ص ٦٩
- ( ١٦٣ ) أبو عبيد : الاموال رقم ٤٣٥ ص ٢٢٨
- ( ١٦٤ ) المرجع السابق رقم ٤٣٦ ص ٢٢٨
- ( ١٦٦ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٣١٢ . يعنى أن هذه المدن الثلاثة فتحت صلحا
- ( ١٦٧ ) أبو يعلى : الاحكام السلطانية ص ١٤٨ - ١٤٩
- ( ١٦٨ ) الأنفصال : ٧٥
- ( ١٦٩ ) الصنطلى : سبل السلام ج ٣ ص ٦٧ نبذة ٤ / باب الفرائض
- ( ١٧٠ ) الأموال : ص ١٢٧
- ( ١٧١ ) المقرئى : الخطط ج ١ ص ١٤٢
- ( ١٧٢ ) الصفانى : سبل السلام ج ٣ باب الفرائض نبذة رقم ٢
- ( ١٧٣ ) المرجع السابق نبذة رقم ٢ ايضا
- ( ١٧٤ ) القرشى : الخراج رقم ١٨٤ ص ٥٦ - ٥٧
- ( ١٧٥ ) البلاذرى : ص ٣٢٠
- ( ١٧٦ ) القرشى : ص ٢٢
- ( ١٧٧ ) أبو عبيد : الاموال ص ٢٢٩
- ( ١٧٨ ) أبو عبيد : الاموال ص ١٢٨ ، ١٢٩
- ( ١٧٩ ) الفتاوى العالمية الشهيرة بالفتاوى الهندية ج ٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨
- ( ١٨٠ ) أبو عبيد : الاموال ص ١١٥ ، ١٢٧
- ( ١٨١ ) ابن عبد الحكم : فتوح مصر ص ١٥٦ ، المقرئى : الخطط ج ١ ص ١٤٣
- ( ١٨٢ ) المرجعين السابقين
- ( ١٨٣ ) التوبة : ٥ ، راجع ابن الحكم فتوح مصر ص ١٥٦ ، المقرئى : الخطط ج ١ ص ١٤٣
- ( ١٨٤ ) المرجعين السابقين ، أبو يوسف ١٣١
- ( ١٨٥ ) أبو يوسف ص ٨٦ ، ١٣١ ، الطبرى ج ٨ ص ١٣٩ ، ابن الاثير ج ٥ ص ٢٣
- ( ١٨٦ ) الطبرى ج ٦ ص ٥٥٩ ، البلاذرى ص ٦٠٠
- ( ١٨٧ ) بالتفصيل أحداث سنة ١١٠ ، سنة ١١٩ ، سنة ١٢١ فى الطبرى ج ٨ ،
- ابن الاثير ج ٥

( ١٨٨ ) ولها ذرن : تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية  
راجع الفصل الخامس والثامن .

( ١٨٩ ) المرجع السابق : الفصل الخامس ص ٢٥٩ وما بعدها

( ١٩٠ ) القرشي : الخراج رقم ١٧٣ ص ٥٥

( ١٩١ ) القرشي : نفس المرجع رقم ١٤٤ ص ٥٠

( ١٩٢ ) القرشي : نفس المرجع رقم ١٧٢ ص ٥٥

( ١٩٣ ) منهم : عبدالله بن مفضل ، ابن سيرين ، الحسن بن صالح ، عمر بن عبد العزيز

، القرظي ، الحكم ، سفيان الثوري ، غيرهم - ( القرشي ص ٥٠ وما بعدها )

( ١٩٤ ) أبو عبيد : الأموال : ص ١١١ - ١١٣

( ١٩٥ ) أبو يوسف : الخراج ص ٧٥ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٠١ ص ١٣٢

( ١٩٦ ) نص الخطاب في الطبري ج ٨ ص ١٣٩ ، الخراج لأبي يوسف ( السلفية ) ص ٨٦

وفى ابن الأثير : الكامل ج ٥ ص ٢٣

( ١٩٧ ) الهلذري : فتوح البلدان ص ٩٩ - ١٠٠

( ١٩٨ ) الهلذري : فتوح البلدان ص ٥١٢

( ١٩٩ ) أبو يوسف : الخراج ( السلفية ) ص ٤١

( ٢٠٠ ) الهلذري : فتوح البلدان ص ٢٩٦

( ٢٠١ ) حيث أجرى تعديل لضرائب الأضيان كل ثلاثين سنة في دورة متتامة . يقول

المقريزي : فاذا مضى من الزمان ثلاثون سنة حولوا السنة ، وراكوا البلاد كلها ،

وعدلوها تعدلا جديدا ، فزيد فيها يحتمل الزيادة ، من غير ضمان البلاد ،

ونقص فيها يحتاج الى التنقيح منها ( ص ١٥٠ )

( ٢٠٢ ) أبو عبيد : الأموال رقم ٤٧٣ ص ٢٥٣

( ٢٠٣ ) هذا هو رأي : شريك ، وحسن بن صالح ، مالك بن أنس ، الزهري ، المعيرة

وعمر بن عبد العزيز ، وسفيان ، والأوزاعي ، وابن المبارك ، وأبي لين وغيرهم .

القرشي : الخراج ص ١٦٠ - ١٦٢ ، أبو عبيد : الأموال ص ١٢٤ - ١٢٨

(١٩٤) م بالاستناد إلى أحاديث عمر بن الخطاب وعلى بن أسى طالب وقول ضعيف

لابن عباس (الأموال رقم ٧٢ وما بعده ، القرشي أرقام ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٥ ،

٦٣ ، ٨٦ ، ١٤٩ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٨ )

(١٩٥) م الأموال : رقم ٢٣٦ ص ١٢٧

(١٩٦) م المرجعين السابقين

(١٩٧) م ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة في الإسلام ص ١٠٢ - ١٠٣

(١٩٨) م يفرق أبو عبيد بابا خاصة بكراة شراء أرض العنوة ص ١١٠ وما بعدها

(١٩٩) م الهللاذرى : فتوح البلدان - ٤٩٨ - ٤٩٩

(٢٠٠) م ابن عابدين ج ٢ ص ٤

(٢٠١) م أبو عبيد : الأموال ، رقم ١٧٢ ص ٩٦ - ٩٧ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل

الذمة ص ١٥٤

(٢٠٢) م نيل الأوطار : الشوكاني ج ٨ ص ٦٦

(٢٠٣) م القرطبي : الخطوط ج ٢ ص ٥٠٧ - ٥٠٨ ، ص ٥١٠ - ٥١١ ، باني مدقة ،

بالاشتراك مع مجمع الكنائس في المشرق الدني في كتاب : العصور أم الوكالات -

الفصل الأول - طبعة أولى سنة ١٩٤٨

(٢٠٤) م وأمر قومه بالعشور معنى الزكاة في قوله جل شأنه ( وكان بأمر أهله بالصلاة

والزكاة وكان عند ربه مرئيا ) مريم : ٥٥

(٢٠٥) م التكوين ٢٨ : ٢٠ - ٢٣ وهذا النص أيضا له دليل في القرآن في قوله تعالى

( ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين ، وجعلناهم أممًا واحدة

يهدون بأمرنا ، وأوحينا إليهم فعل الخير ، واتام الله إيتاء الزكاة وكانوا

لنا عابدين ) الانبياء : ٧٣

(٢٠٦) م التتبية : ١٢ : ١١

(٢٠٧) م التتبية : ١٤ : ٢٢

(٢٠٨) م صموئيل الأول ٨ : ١١ وما بعدها

(٢٠٩) م ملاخي ٣ من ٥ - ١٢

(٢١٠) تكوين ٢٢ / ٢٨

(٢١١) اللاويين ٢٧ : ٣٠

(٢١٢) اللاويين ٢٧

(٢١٣) محمد كمال الجرائد : التشريع الضريبي الاسلامي - موارد الدولة من الضرائب

الجامعة ج ٢ ص ١٢

(٢١٤) متى ٥ : ١٧

(٢١٥) متى ٢٣ : ٢٣

(٢١٦) لوقا ١١ : ٤٢

(٢١٧) لوقا ١٨ : ١٢

(٢١٨) فلورنس كرسى : العشور والخدمة ص ٤ • ويرى للرأى المناير الذى بنسبى

بفكرة " الوكالة " فى كل أموال المسيحى للرب • وبما رخص فكرة الوقوف عند حد

العشور • فى كتاب العشور أم الوكالة تأليف : باتى صدقة بالاشتراك مع جميع

الكائس فى الشرق الادنى •

(٢١٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٠ • مجموعة الوثائق السياسية رقم ٤٨

ص ٤٩ ومكاتب الرسول رقم ٧٧ ص ٣٤٣ •

(٢٢٠) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٦٨ • مجموعة الوثائق السياسية رقم ٤٨

ص ٧٥ • مكاتب الرسول رقم ٩١ ص ٣٥١

(٢٢١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣٤٥ • مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٢٢

(٢٢٢) أبو عبيد : الاموال رقم ٥٠٧ ص ٢٧٩ • مكاتب الرسول رقم ٤٨ ص ٢٦٣

(٢٢٣) ابن سعد : الطبقات ج ١ ص ٢٨٤ • الوثائق رقم ١٨٨ ص ١٦٥ • المكاتب رقم

٥٩ ص ٣١٠

(٢٢٤) رواه احمد وابوداود

(٢٢٥) العناء ص ٤٦

(٢٢٦) ابن سعد ج ١ ص ٢٨٤ • والوثائق السياسية رقم ٨١ ص ٩٤ • مكاتب الرسول

رقم ٦٧ ص ٣١٨ - ٣١٩

(٢٢٧) القرشى : الخراج ص ١٤١

( ٢٢٨ ) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٥١

( ٢٢٩ ) أبو يوسف : الخراج : فصل في العشور ص ٧٦ بولاق وما بعدها ، أبو عبيد :

الأموال أرقام من ١٥٦٦ - ١٦٨٠ ص ٧١٠ - ٧١٦ ( باب ما يأخذ العاشر

من صدقة المسلمين وعشور أهل الذمة والحرب ، القرشي : الخراج أرقام

٢٠٠ - ٢٢٣ ص ٦١ - ٦٦ ، وأرقام ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ص ١٦٩ ،

ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة ص ١٦٤ - ١٧٥

( ٢٣٠ ) الشيخ محمد أبوزهرة : الزكاة - التوجيه التشريعي في الإسلام ج ٢ ص ١٤٨ -

١٥١ .

( ٢٣١ ) القرشي : الخراج رقم ٢١٣ ، ٢١٦ ، أبو يوسف : الخراج ( بولاق ) ص ٧٧

( ٢٣٢ ) ابن عابد بن ج ٢ ص ٤١ ، وأبو عبيد : الأموال أرقام ١٦٨٢ - ١٦٨٦ ص ٧١٨ -

٧١٩ - إلا أن يمر بأموال غيرها رقم ١٦٨٥ ص ٧١٨ .

( ٢٣٣ ) تعليقات عمر بن عبد العزيز بلغة لعامله على عشور مصر " زريق بن حيان " فـ

الخراج لأبي يوسف ص ٧٩ ، تنوير الحوالك ج ١ ص ١٩٤ ، والمقريزي ج ٢ ص ٢٠٨

( ٢٣٤ ) بالتفصيل : ابن عابد بن ج ٢ ص ٣٩ - ٤١ ، وفتح المعبود ج ١ ص ٢٩٤ - ٢٩٥

، والأموال أرقام ١٦٨٧ - ١٦٩٢ ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ابن القيم الجوزية ص ١٧٢

١٧٤ ، القرشي أرقام ٢١٧ - ٢١٩ ص ٦٥

( ٢٣٥ ) الأموال : رقم ١٨٨٢ ص ٧١٨

( ٢٣٦ ) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٧٠

( ٢٣٧ ) د . أحمد ثابت عويضة : الإسلام ونهج الصحابة الحديث للضريبة ، محاضرة -

القاعة في ١٣ يونيو سنة ١٩٥٩ بقاعة مطابخ الأزهري نشرت في كتيب . راجع

نيزة ٣٢ ، نيزة ٣٣ ص ١٣ - ١٤ - كما أن الدكتور بدر في عبد اللطيف عرف

العشور بأنها الضريبة المفروضة على أموال التجارة الصادرة من البلاد الإسلامية

والواردة إليها ( النظام المالي الإسلامي المقارن ص ٨ - ثم قال في ص ٦٦

فرض عمر هذه الضريبة وأحاطها بالقبول التي تتفق مع روح الإسلام وعد التسامح

فجعلها متنوعة المقادير تختلف باختلاف المكلفين فكانت على المسلمين ربع العشر

وعلى الذميين نصف العشر وعلى الحربيين العشر . ( أبحاث المجامع الإسلامية ص ٩٧٢

( ٢٣٨ ) المقرئى ج ٢ ص ٢١٠ - ٢١١ ، أبوعبيد : الأموال باب ذكر العاشر واجبه  
المكس وما فيه من الشدة والتغليب أرقام من ١٦٢٤ - ١٦٣١ ص ٧٠٣ -

٧٠٥ ، ١٦٣٥ ص ٧٠٦

( ٢٣٩ ) ابن عابد بن ج ٢ ص ٣٩

( ٢٤٠ ) رحلة بن جبير ص ٤٤ - ٤٥ ( جامع التحرير )

( ٢٤١ ) مذهب رحلة بن بطوطة ج ١ ص ٤٣ - ٤٤

( ٢٤٢ ) أبويوسف : الخراج ص ٦٨ - ٦٩ ، أبوعبيد : الأموال : أرقام ٧٠ - ٧٢

ص ٣٩ - ٤٢ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ٧٥ - ٨٦

( ٢٤٣ ) الطبرى ج ٤ ص ١٠

( ٢٤٤ ) الطبرى ج ٤ ص ٥٦

( ٢٤٥ ) أبوعبيد : الأموال : رقم ٧١ ص ٤٠ ، ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة

فى الإسلام ص ٧٧

( ٢٤٦ ) أبوعبيد : الأموال : رقم ١٦٩٩ ص ٧٢٢ - ٧٢٣ ، رقم ١٧٠٤ ص ٧٢٣

( ٢٤٧ ) الزيلعى : ج ٣ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ ، فتح القدير ج ٤ ص ٣٨٣

( ٢٤٨ ) وكذلك صرح أحمد وقد ساعا جزية ، وص ابن القاسم فقال : المال

والمواشى والأرض سواء الصغير والكبير ، إنما هى الزكاة ، ومعناه أن حكمها

حكم الزكاة تجب على الصغير والكبير (ابويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٥٦

وهذا هو قول أهل الحجاز وأهل العراق وفقهاء الحديث ( أحكام أهل الذمة

ص ٧٩ )

( ٢٤٨ ) م ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ٧٩ - ٨٠

( ٢٤٩ ) منتهى الإرادات ص ٣٣٠

( ٢٥٠ ) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ٨١

( ٢٥١ ) ابن قدامة : المغنى ج ١٠ ص ٥٩٤

( ٢٥٢ ) الطبرى : التاريخ ج ٣ ص ٢٥٩

( ٢٥٣ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٨٥ - ١٨٦ ، أبوعبيد الأموال رقم ٧٣ ، ٧٤

ص ٤٢ - ٤٣ حيث يروى أن جميلة ابن الایهم رفض دفع الجزية والخراج .



( ٢٥٤ ) البيهقي ج ٢ ص ١٦٠ أيضا - دانييل ديليت : الجزية والاموال - الفصل الرابع ص ١٠٨

( ٢٥٥ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٤٩

( ٢٥٦ ) البلاذري : نفع المرجع والصفحة

( ٢٥٧ ) البلاذري : نفع المرجع ص ٢٨٦

( ٢٥٨ ) البلاذري : نفع المرجع ص ٢١٩ - ٢٢٠

( ٢٥٩ ) الصفاني : سبل السلام في شرح بلوغ المرام ج ٢ ص ١٣٦ كتاب الزكاة نبذة رقم ٢٣ ، ابويعلى : الأحكام السلطانية ص ١٢٧

( ٢٦٠ ) استنسال المناجم والمهاجر بنظامه الان قوانين مستقلة في الدول الاسلامية تقرر ما يفرض عليها من ضرائب ورسوم

( ٢٦١ ) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٢٠ ، الاموال رقم ٨٥٦

( ٢٦٢ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٨٩ ، سبل السلام ج ٢ كتاب الزكاة نبذة ٢٣

( ٢٦٣ ) الصفاني : سبل السلام ، كتاب الزكاة نبذة ٢٣ ص ١٣٦ - ١٣٧

( ٢٦٤ ) الصفاني : المرجع السابق رقم ٢٣ ص ١٣٦

( ٢٦٥ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٩٢

( ٢٦٦ ) ابويعيد : الأموال رقمي ٨٨٦ ، ٨٨٧ ص ٤٨١

( ٢٦٧ ) راجع معاهدة النبي - ص - مع يهود المدينة ، وما - ول عليه البرابطة ، واصل دومة الجندل وغير ذلك من الآثار .

( ٢٦٨ ) راجع هذا الحادث في : محمود الخافرق : راية الاراض النوازل المتسلسل

السادس - بند رابع من ص ٢٤٨ - ٢٦١

( ٢٦٩ ) راجع هذا الحادث في الشوكاني : نيل الاوطار ج ٢ ص ١٢٨ وفي أبي يعلى : الأحكام السلطانية ص ١٢٨

( ٢٧٠ ) البلاذري : ص ٤٥١ - ٤٥٢

( ٢٧١ ) أبو يوسف : ص ٥٤ .

( ٢٧٢ ) البلاذري : ص ٦٦ ، جبهة رسائل العرب ج ١ ص ٦٥ ، الأموال رقم ٦٥ ص ٤٢ ،

ومكتبة الرسول رقم ٤١ ص ٢٣٧

- (٢٧٣) نبات كالسهم لونه أحمر قاني يشبه مسحوق الزعفران يزرع باليمن .
- (٢٧٤) البلاذري : ص ٩٩ - ١٠٠ ، ابن الأثير : الكامل ج ٥ ص ٢٣ وما بعدها .
- الطبري ج ٨ ص ١٣٩ ، الخراج لابن يوسف ص ٨٦ السلفية
- (٢٧٥) الصنعاني : سبل السلام ج ٤ باب الجزية بند ٢ ص ٦٧
- (٢٧٦) ابوعبيد : الأموال رقم ٢٥٦ ص ١٣٥
- (٢٧٧) ابوعبيد : الأموال رقم ٢٥٤ ص ١٣٣ - ١٣٤
- (٢٧٨) راجع هذه الآراء بالتفصيل في ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فـ ١١١
- الإسلام ص ١٤٠ - ١٤٩ والبلاذري ص ١٠١ - ١٠٣ ، الأموال أرقام ٢٤٦ - ٢٥٨ ص ١٢٩ - ١٣٦
- (٢٧٩) رأى أبي حنيفة
- (٢٨٠) قول ابن شيراز ، أبو يوسف ، ومعد بالحنابلة ، كما روى عن الحسن والحسين .
- (٢٨١) رأى سفیان ، محمد بن الحسن ، وقول لمالك .
- (٢٨٢) قول لمالك ، وقول لسفيان ، الشافعي ، وعمر بن عبد العزيز ، وبعض أصحاب
- أحمد ، ابوعبيد ، شريك ، النخعي ، والحسن بن صالح .
- (٢٨٣) راجع بالتفصيل الفرق بين الشريعتين في : محمد كمال الجرف : الضرائب والرسوم المحلية ، مقال له بعنوان أرباح الاستقلال الزراعي ومدى حقوقهم - للضريبة بجدلة الضرائب العدد ٦ لسنة ٥٢ ص ٤٦ وما بعدها ، د . محمد عبد النعم الجفال : الضرائب العقارية والرسوم المحلية ، د . محمد رشاد : الضرائب العقارية في التشريع المصري الحديث .
- (٢٨٤) محمد كمال الجرف : محاضرات في التشريعات الضريبية الإسلامية ج ٢ ص ٧
- (٢٨٥) الأعصراني : ١٩٩
- (٢٨٦) النجاشي : ٢٩ - ٤٥
- (٢٨٧) البقعة : ٢١٩
- (٢٨٨) أبو يوسف : الخراج ص ٥ السلفية ، ص ٩ بولاق ، من واداء لحامله على عكبراء
- (٢٨٩) أبو يوسف : الخراج ص ١٢٣ السلفية ، القرشي : الخراج رقم ٢٣٣ ص ٧٠
- (٢٩٠) محمد كمال الجرف : التشريع الضريبية الإسلامية - الضرائب المباشرة ج ٢ نبذة رقم ٥ ص ٧

( ٢٨٩ ) البقرة : ٢٨٦

( ٢٩٢ ) غلاطية ٦ : ٦٥

( ٢٩٣ ) لوقا ١٦ : ٢

( ٢٩٤ ) متى ١٩ : ١٢

( ٢٩٥ ) متى ٦ : ٢٥ - ٢١

( ٢٩٦ ) لوقا ١١ : ٤٥

( ٢٩٧ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٨٦ ، ٣٥٢ ، مجموعة الوثائق السياسية

رقم ١٢٤ ص ١٢٢ ، مكاتيب الرسول رقم ١٠٧ ص ٢٨٥

( ٢٩٨ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٩

( ٢٩٩ ) أبو يوسف : ٨٦ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ٢٢٥ ص ١٩٨

( ٣٠٠ ) أبو يوسف : ٨٦ - ٨٧

( ٣٠١ ) راجع : معاهدة النعمان بن مقرن مع أهل ماء بهرذان في الطبرستان ج ٤ ص ١٣٧ -

١٣٨ ، مجموعة الوثائق السياسية رقم ٣٣٣ ص ٢٤٦ ، والنص يقول " ... وقروا

جنود المسلمين ممن مروا بهم يوما وليلة " ، ومعاهدة حذيفة بن اليمان

مع أهل ماء دبنار في الطبرستان ج ٤ ص ١٣٧ ، ومجموعة الوثائق السياسية

٢٤٦ / ٢٣٢ وسها نصر النصر تقريبا ، ومعاهدة عبد الله بن الورقاء مع أهل

اصفهان في الطبرستان ج ٤ ص ١٤١ والمجموعة ٢٤٧ / ٣٣٣ وسها النص التالي :

" إنكم آمنون ما أدبتم الجزية ... ودلالة المسلم وإصلاح طريقه ، وقراء يوما

وليلة ، وحملان الراجل على راحلته " ومعاهدة نعيم بن مقرن مع أهل السرى

في الطبرستان ج ٤ ص ١٥١ والمجموعة رقم ٢٤٨ / ٣٣٤ وسها " ... وعلى أن

يقروا المسلمين يوما وليلة " ، ومعاهدة عتبة بن فرقد مع أهل آذربيجان في

الطبرستان ج ٤ ص ١٥٥ والوثائق رقم ٢٥٢ / ٣٣٩ ، ومعاهدة حبيب بن مسلم

مع أهل شلمس في الطبرستان ج ٤ ص ١٦٢ - ١٦٣ ، والاموال رقم ٢١ ص ٢٩ ،

رقم ٢٢٢ ص ٣٠١ ، والبلاذري ص ٢٨٣ ، والمثل صلح دبيل في البلاذري ص ٢٨٢ ،

ومعاهدة سويد بن مشر مع أهل قوس في الطبرستان ج ٤ ص ١٥٢ ومجموعة الوثائق

رقم ٢٣٣ / ٢٥٠ ، ومعاهدة بكير بن عبد الله معرقان في الطبرستان ج ٤ ص ١٥٧ والوثائق

رقم ٣٥٠ ص ٢٦٢ .

( ٣٠٢ ) راجع كتاب ابن عبيدة بن الجراح وإلى أهل الشام التي تدر على : " أن عليهم

إرشاد الضال ونناء القناطر على الأنهار من أموالهم وأن يضيفوا من مربيهم من

المسلمين ثلاثة أيام ، وقبل أن مدبقة حمص استثبتت من القاعدة العامة فلم

تلتزم بقوى الضيف أكثر من يوم وليلة ( الأزدى : فتوح الشام ص ٥٦ ) . واصبح

شرط الضيافة متفقا عليه دون نص ، فيروى لنا المؤرخون أن أهل مصر عليهم

أن يضيفوا من نزل بهم من أهل الإسلام ثلاثة أيام ( ابن عساكر : تاريخ مدبقة

دمشق ج ١ ص ١٥١ ، المقرئ : الخط ج ١ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، السيوطي :

حسن المحاضرة ج ١ ص ٥٦ ، أبو الحسن : النجوم الزاهرة ج ١ ص ١٧ ،

وابن عبد الحكم : فتوح مصر ص ٢٠٥ .

( ٣٠٣ ) أحكام أهل الذمة في الإسلام ص ٢٨٤ ، يقول أبو بلى : فالضيافة في حسن

الكفار والمسلمين ، يفتقان في قدر الوجوب والاستحباب . الأحكام السلطانية

ص ١٥٧ .

( ٣٠٤ ) ففي معاهدة تقيس : " وأقرأ المسلم المجتزأ ليلة بالمعروف من حلال طعام أهل

الكتاب وحلال شرايبهم . ( البلاد ر ص ٢٨٤ ) وفي معاهدة تور " من أواسط

طعامهم " .

( ٣٠٥ ) ترجع رواية البعقوبي ، وتستبعد الروايات الأخرى التي تنص على مدة الضيافة

بعشرين يوما أو ثلاثين يوما حيث لم نلاحظ قول المدة على هذا النحو في

معاهدة أخرى ( راجع معاهدة نجران في أبي يوسف ص ٧٢ ، والفتايات ج ١

ص ٢٨٧ ، البعقوبي ج ٢ ص ٩٧ ، ومجمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٧٦ ،

والوثائق السياسية رقم ٩٤ ص ٨١ ومكاتب الرسول رقم ٦٧ لسنة ٣١٨ .

( ٣٠٦ ) المقرئ الخط ج ١ ص ١٤١ ، ابن عبد الحكم ص ٣٠٦

( ٣٠٧ ) الخط : المقرئ ج ١ ص ١٦٢

( ٣٠٨ ) ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة في الإسلام ص ٢٨٧

( ٣٠٩ ) دائرة المعارف الإسلامية مادة " جزية " ، حسين مؤنس : تاريخ الحضارة العربية

ج ٢ ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

( ٣١٠ ) الشوكاني : نيل الأوطار ج ٨ ص ١٦٢ - ١٦٤

( ٣١١ ) تربتون : أهل الذمة في الإسلام ص ٢٥٢

( ٣١٢ ) الطبرى : ج ٦ ص ٥٦٧

( ٣١٣ ) تربتون : المرجع السابق ص ٢٦١

( ٣١٤ ) مهذب رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٤٣ ، راجع أيضا مقاله المقرئى ج ٢

ص ٢٢٢ - ٢٢٤ عن دار الضيافة وما ذكره عن الشائعات والفنادق ج ٢ ص ٤٥٤ - ٤٥٩

( ٣١٥ ) الشوكاتى : نيل الأوطار ج ٨ ص ١٦١

( ٣١٦ ) الكندى . ولاية مصر ص ١٤٨ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٥٤

( ٣١٧ ) المقرئى : الخطوط ج ١ ص ١٩٢ ، ١٩٩ - ٢٠٠

( ٣١٨ ) ابن سعيد الاندلسى : المغرب في حلى المغرب ص ٨٥

( ٣١٩ ) ابن حوقل : المسالك والممالك ص ٢١٧ والخطوط ص ١٩٢

( ٣٢٠ ) أورد المقرئى أن جملة هذه التأخرات بلغت ٢٧٢٠٧٢٠ ديناراً بدخلاً

المطامحات العينية الأخرى - راجع من ص ١٩٢ - ٢٠٦

( ٣٢١ ) نسبة إلى أهل شط من أعمال ديباط

( ٣٢٢ ) آدم مينز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى ص ٣٠٨ - ٣٠٩

بالاستناد إلى المقدر : أحسن التقاسم في معرفة الأقاليم طبعة لبسبون

سنة ١٨٧٧ م ٢١٣

( ٣٢٣ ) سنة ٣٧٥ هـ / ٩٨٥ م

( ٣٢٤ ) آدم مينز : المرجع السابق بالاستناد إلى المنتظم في تاريخ الأمم لابن الجوزى

ص ١٢٣ ب ، ابن الأثير ج ٩ ص ١٦ ، ٢٢

( ٣٢٥ ) سنة ٣٨٩ هـ / ٩٩٨ م

( ٣٢٦ ) آدم مينز المرجع السابق بالاستناد إلى كتاب الوزراء ص ٣٦٧ - ٣٦٨

### البحث السابع : الحماية والتأمين

( ٣٢٧ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٧ ، ابن عساکر : تاريخ دمشق ج ٤

ص ١١١ ، أبو عبيد : الأموال رقم ٥١٣ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ، الوثائق رقم ٣٠ ،

مكاتب الرسول رقم ٢٠ ص ١٦١

( ٣٢٨ ) قرية قريبة من أيلة

( ٣٢٩ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٧ ، مخطبات الرسول رقم ٥١ ص ٢٢٨ ،

الوثائق السياسية رقم ٣٣

( ٣٣٠ ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٩٠ ، جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٤٩ ،

المكاتب رقم ٥٢ ، الوثائق السياسية ٣٢

( ٣٣١ ) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٨٧ ، جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٧٦ ، أبو يوسف

ص ٧٢ ، المكاتب رقم ٢٧ ص ٣١٨ ، البعقوني ج ٢ ص ٦٧ ، البلاذري

ص ٨٧ - ٨٨ .

( ٣٣٢ ) رواه البخاري ومسلم

( ٣٣٣ ) مجموعة الوثائق السياسية / ٢٩٣

( ٣٣٤ ) الطبري : التاريخ ج ٤ ص ٦

( ٣٣٥ ) أبو يوسف : الخراج ص ١٣٥

( ٣٣٦ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ١٦٦ ، ان عساكر تاريخ دمشق ج ١ ص ٢٤١

الأموال / ٢٩٧

( ٣٣٧ ) روم لاندو : الاسلام والعرب : ترجمة منير الجبيلي ص ٦٠

( ٣٣٨ ) البلاذري ص ١٧٩

( ٣٣٩ ) البلاذري ص ١٧٧

( ٣٤٠ ) الطبري ج ٤ ص ١٥٩

( ٣٤١ ) روم لاندو : الخلافة : ازدهارها وتدهورها فصولها ص ١٣٥ - ١٣٦

( ٣٤٢ ) ابن حبيب المصري : فقه الكوفة المرقسية ج ٢ ص ٢٧٠

( ٣٤٣ ) الطبري ج ٤ ص ١٣٧ - ١٣٨ - مجموعة الوثائق السياسية رقم ٣٣١ ص ٢٤٦

ومثله كتاب حذيفة بن اليمان لأهل ماء ديار الطبري ج ٤ ص ١٣٧ والوثائق

٣٣٢ ص ٢٤٦

( ٣٤٤ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٨٢

( ٣٤٥ ) الأموال : رقم ٥٢١ ص ٢٩٨ - ٣٠١

- ( ٣٤٦ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٨١
- ( ٣٤٧ ) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ١٠١
- ( ٣٤٨ ) ابن مريم وأبو مريام
- ( ٣٤٩ ) الطبرى ج ٤ ص ١٠٧
- ( ٣٥٠ ) ابوالمحاسن : النجوم الزاهرة ج ١ ص ٢٤
- ( ٣٥١ ) ابن عساكر : تاريخ دمشق ج ١ ص ١٤٩ - ١٧٨ ، الذمة فى استعمال أهل  
الذمة - مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٣٩٥٢ ص ٣ - ٤
- ( ٣٥٢ ) توجد نسختان موضوعتان لكتاب النبى - ص - مع أهل نجران وردت ضمن تاريخ  
القسطنطينيين فى مجموعة تأليفات الآباء الشرقيين ج ١٣ ص ٦٠٠ - ١٨ وأورد هما  
د . محمد حميد الله فى مجموعة الوثائق السياسية تحت رقمى ٩٦ ، ٩٧ ، كما  
أورد هما وعلق عليهما على بن حسين على الأعمدى فى كتاب الرسول ص ٢٢٣  
وما بعدها ، كما توجد نسختان من الموضوعات ادعى صدورهما من النبى - ص -  
لأهل سالمان الفارس وردتا بنشر المرجعين السابقين وأثبتنا ونسبتهما .
- ( ٣٥٣ ) الشافعى : الأم ج ٤ ص ١٧٨
- ( ٣٥٤ ) أبو يوسف : الخراج ص ١٢٨
- ( ٣٥٥ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٤
- ( ٣٥٦ ) أبو يوسف : الخراج ص ١٣٩
- ( ٣٥٧ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٧٨
- ( ٣٥٨ ) ترمذى : أهل الذمة فى الاسلام ص ٩٢ - ٩٤
- ( ٣٥٩ ) ابن سعد : تاريخ الاسلام السياسى : حروب الاسلام والامبراطورية الرومانية  
ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٣٠٨
- ( ٣٦٠ ) د . بدران ابوالعباس بدران : العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين نفس  
مختلف فصوله .

## الباب الثالث

## الفصل الاول

## المبحث الاول

خصائص المشروعية الضريبية ووحدة النظام الضريبي

---

( ١ ) الأنعام : ٥٧

( ٢ ) الشورى : ١٠

( ٣ ) الجاثية : ١٨

( ٤ ) الشورى : ١٣

( ٥ ) د . على جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ص ١٩ ، ص ٢٦ : هامش رقم ٢

( ٦ ) د . محمود حلمي : المبادئ ، الدستورية العامة ص ٥٨ ، وما بعدها ، د . محمود

القاضي : أصول القانون ص ١٣٢ - ١٣٣

( ٧ ) د . على جريشة : المرجع السابق ص ١٨٦ - ١٨٧

( ٨ ) د . مصطفى كمال صفى : المشروعية في النظام الإسلامى ص ٢٧

( ٩ ) د . على جريشة : المرجع السابق من ص ١٨٨ إلى ١٩٠

( ١٠ ) الحجر : ٩

( ١١ ) الأنعام : ١١٥

( ١٢ ) المائدة : ١٣

( ١٣ ) د . زين العابدين ناصر : موجز في مباحث المالية العامة ص ١٥٤ ، د . سيد

عبدالمولى : محاضرات في المالية العامة ص ٢١٨ ، د . عاطف صدقي : مبادئ

المالية العامة ص ٣٠٣

( ١٤ ) محمد نور : مبادئ المالية العامة ص ٣٠٠ - ٣٠١ ، د . رفعت المحجوب :

المالية العامة - الكتاب الثانى ص ٤٣

( ١٥ ) د . محمد عبدالله العيسى : موارد الدولة ص ١٤٠

( ١٦ ) د . محمد عبدالله العيسى : المرجع السابق ص ١٤٠

( ١٧ ) د . عاطف صدقي : مبادئ المالية العامة ص ٣٠٣



- (١٨) د . مصطفى كمال وصفي : المشروعية في النظام الإسلامي ص ٢٨ - ٢٩ ، د . علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ص ١٩٠ - ١٩١ وايضا د . مصطفى كمال وصفي النظام الدستوري الإسلامي ص ٥٢
- (١٩) د . مصطفى كمال وصفي : المشروعية في النظام الإسلامي ص ٣٠
- (٢٠) النساء : ٥٩
- (٢١) النساء : ٨٣
- (٢٢) المجادلة : ١٢
- (٢٣) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : ص ٦٤٧١
- (٢٤) محمد كمال الجرف : محاضرات في التشريع الضريبي الإسلامي سنة ١٩٧٢ - موارد الدولة من الضرائب المباشرة ص ٢٨ بالاستناد الى د . عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام . رسالة دكتوراه ص ١٧٦ .
- (٢٥) الأعراف : ١٩٩
- (٢٦) مجموعة الوثائق السياسية رقم ٥٩
- (٢٧) د . زين العابدين ناصر : موجز في مبادئ علم المالية العامة ص ١٧٢
- (٢٨) د . محمد طه بدوي : انبساط السلطة اللاتحبة في شئون الضرائب . مقال منشور بمجلة التشريع المالي والضريبي - عدد مايو سنة ١٩٥٤ ص ٤٤٧ وما بعدها .
- (٣٠) د . مصطفى كمال وصفي : المشروعية في النظام الإسلامي ص ٣٠
- (٣١) د . محمد عبدالله العربي : موارد الدولة ص ١٣٨ - ١٣٩
- (٣٢) أبو عبيد : الأموال : ٧٥١
- (٣٣) Trotabas: Finances publiques, Paris - 1969 P. 490.
- (٣٤) د . محمد عبدالله العربي : موارد الدولة ص ١٣٨
- (٣٥) الأنعام : ١١٥
- (٣٦) النحل : ٩٠
- (٣٧) ص : ٢٢
- (٣٨) المائدة : ٤٢
- (٣٩) النساء : ٥٨
- (٤٠) النساء : ١٣٥

( ٤١ ) المائدة : ٨

( ٤٢ ) النساء : ١٠٥

( ٤٣ ) الأنفال : ٢٥

( ٤٤ ) هود : ١١٣

( ٤٥ ) بالتفصيل : د : عاطف صدقي : مبادئ المالية العامة ص ٢٩٨ وما بعدها

## البحث الثاني

## وحدة التكليف الضريبي في الاسلام

( ٤٦ ) راجع بالتفصيل مناقشة هذه القضايا : القاضي عبد الجبار ابراهيم الحسن : المغنى

ج ١١ كلم

( ٤٧ ) المزمل : ٢٠

( ٤٨ ) الاحزاب : ٣٣

( ٤٩ ) التوبة : ٢٩

( ٥٠ ) البقرة : ٥

( ٥١ ) البقرة : ٢٧٧

( ٥٢ ) البقرة : ٥ - ٧

( ٥٣ ) الاعلى : ١٤

( ٥٤ ) آل عمران : ١٨٠

( ٥٥ ) التوبة : ١٦

( ٥٦ ) الاسراء : ٢٩

( ٥٧ ) الحديد : ١٠

( ٥٨ ) ممتا : ٣٩

( ٥٩ ) النساء : ١١٤

( ٦٠ ) التوبة : ١٨ - ١٩

( ٦١ ) البقرة :

( ٦٢ ) البقرة : ٢٧١

(٦٣) ويقسم الأصوليون المندوب إلى ثلاثة أقسام : الأول مندوب على وجه التأكيد ، وهو ما يثاب صاحبه لله ولا يستحق تاركه عقابا ، ولكن يستحق اللوم والعتاب ، كتقديم الإقرار الضريبي ، إذا لم يكن هناك تشريع يحتم ذلك . والثاني مندوب لير على وجه التأكيد وهو ما يثاب عليه فاعله ولا يستحق على تاركه عقابا أو لوما . كالصدقة غير المفروضة . الثالث ما كان يفعله الرسول بحكم العادة ، كأن يدعو للمصدق ويكسرم وفادته ، ولا ينسى لثواب الصدقة بالدعاء عند إخراجها . والأهل يسمى سنة مؤكدة والثاني يسمى غير مؤكدة والثالث يسمى بسنن الزوائد . راجع بالتفصيل د . محمد مذكور سلام : مباحث الحكم عند الأصوليين ج ١ ص ٩٥ - ٩٧ .

(٦٤) ويراد : الحرام ، والمحظور والمعصية والذنب

(٦٥) د . محمد مهدي علام : الصدقة في الإسلام : بحث مقدم لجميع البحوث الإسلامية منشور بالجزء ٣ من التوجيه التشريعي في الإسلام . راجع ص ١٠

(٦٦) المائدة : ٣

(٦٧) القلم : ١٠ - ١٢

(٦٨) البقرة : ١٨٨

(٦٩) آل عمران : ١٨٠

(٧٠) النساء : ٣٧

(٧١) التوبة : ٣٤

(٧٢) غير أن هذا لا يمنع أخذ الجزية منهم بدليل أن النبي - ص - أخذها غرب البين وهم أهل كتاب ، وأن الرسول بعث إلى عرب معافروهمدان وغيرهم يدعوهم إلى الإسلام أو الجزية ، وقبلها أبوبكر من أهل الحيرة صلحا وهم أخلاط من أقطاء والعرب من تميم وطي وغمسان وتثوج وغير ذلك . وقبلها عمر من نصارى بنى تغلب ، وقبل أيضا أنه قال لجبل بن الأيهم الغساني : اختر مني إحدى ثلاث : إما أن تسلم وإما أن تؤدى الخراج وإما أن تلتحق بالروم ( راجع الأموال باب أخذ الجزية من عسرب أهل الكتاب ص ٣٧ وما بعدها أرقام ٦٢ - ٧٥ ، وراجع أيضا عبد الخالق النواوي : النظام المالي في الإسلام ص ١٥٤ )

(٧٣) الأموال : ٧١٢ ، وقوله - ص - ( ليس لمحتجر حتى بعد ثلاث سنين )

(٧٤) الإسراء : ٢٩

( ٧٥ ) البقرة : ٢٦٤

( ٧٦ ) القرطبي : المراجع : فصل في الإحياء والتجوير أركان من ٢٢٦ إلى ١٩٨

( ٧٧ )

( ٧٨ ) البقرة : ٢٠

( ٧٩ ) البقرة : ٢٦٤

( ٨٠ ) التوبة : ١٠٣

( ٨١ ) الحشر : ٢٥٦

( ٨٢ ) المؤمنون : ٧٤

( ٨٣ ) التوبة : ٢٩

( ٨٤ ) المائدة : ٨٩

( ٨٥ ) النساء : ٩٢

( ٨٦ ) المائدة : ٤٥

( ٨٧ ) البقرة : ٢٨٠

( ٨٨ ) النور : ٢٨٠

( ٨٩ ) البقرة : ٢٧١

( ٩٠ ) البقرة : ٢٧٤

( ٩١ ) د . بدران أبو العنين بدران : أصول الفقه : ٣٩٩

( ٩٢ ) البقرة : ٢١٩

( ٩٣ ) البقرة : ١٩٥

( ٩٤ ) د . بدران أبو العنين بدران : المرجع السابق ص ٣٧١ - ٣٧٢

ويرى البعض أن السلب موجه إلى كل فرد من أفراد الأمة ، ويرى آخرون أنه موجه

لبعض دون البعض ، ويحاول الشاطبي أن يوفق بين هذه الأقوال . ويرى الدكتور

محمد سالم مذكور مناقشة طريقة سؤل هذا الخلاص : يرجع إلى : كتاب مباحث الحكم

عند الأصوليين ج ١ ص ٧٩ - ٨١ .

( ٩٥ ) التوبة : ١٢١

( ٩٦ ) منتهى الإرادات ج ١ ص ١٧٢ • وانفق على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٣٢٥

د • بدران أبو الغنين بدران : اهـ ولى الفقه ص ٤٢٦ - ٤٣٢ • يقدم الامانة  
الحقوق الى اربعة : حقوق خالصة للعباد • وحقوق خالصة لله • ما يجتمع فيه  
الحقان وحرر العباد غالب • وما لا يجتمع فيه الحقان وحسن الله فيه غالب • وهم  
متأثرون نى ذلك بالقوانين الوضعية التى تفرق بين المصالح العام والمصلحة  
الخاصة • د • محمد سلام مذكور : مباحث الحكم عند الاصوليين ج ١ ص ٢٠٦

( ٩٧ ) ويقول الاصوليون بوجود نوع ثالث بين الواجبين السابقين اطلقوا عليه اسم الواجب

المؤقت الذى وقته شبه بالمتعيق وشبه بالموسع • فهو ليس موسعا كالتوسعة •  
ولا مضيقا كالتضييق • وضربوا لذلك مثلا زكاة الفطر • فان وقت وجوبها منسذ  
غرب شمس آخر يوم رمضان لقبل صلاة العيد • غير ان التناوب يسمحون بادائها  
قبل ذلك بيوم أو يومين • ولا يمانح الشافعية من سدادها منذ أول يوم رمضان •  
ويذهب الحنفية الى امكان اخراجها منذ أول الحول باعتبارها زكاة • والحق البعض  
كثيرا من الفرائض الضريبة الاخرى بهذا النوع لان وقتها يتسع لاداء غيرها • ومن  
الفرائض التى من نوعها كعشر وغراج • وزكاة وحق الماعون وهكذا • وقالوا ان كسل  
ما يمكن تعجيله يصح أن يكون مضيقا من جهة وموسعا من جهة اخرى •

( ٩٨ ) أدولف جروهمان : أوران البردى العربية - السفر الثالث - وثائق ادارية

ج ١ رقى : ١٧٤ • ١٧٥ ص ١١٦ • ١١٨

( ٩٩ ) د • بدران أبو الغنين بدران : أصول الفقه ص ٣٤٧

( ١٠٠ ) نى : ٢٥

( ١٠١ ) هناك اقسام اخرى : وهى : عقوبة كاملة • كالمصادرة فى حالة الغش الضريبى •

والغرامات المالية فى حالات التهرب • كأخذها ومطالبة • ما يدخل فى إطار  
التجريم الضريبى • حقوق دائرة بين العباد والعبادة كالكتفارات • حق قائم بذاته  
كنسر الخناقم والركاز وهما موردان غير دوريين • عقوبة قاسرة كالإبادة الجبرية عند  
عدم الوفاء بالضريبة •

( ١٠٢ ) د . محمد سلام مذكور : حيث يقول : وقد يكون التكليف كفافيا ثم ينقلب عينيا .  
 كما إذا كان في البلدة عدة أطباء ووجد المريض ، ثم ارتحل الأطباء إلا واحدا ،  
 أو ماتوا إلا واحدا قبل علاج المريض ، فالتكليف بالعلاج كان كفافيا عند وجود  
 الأطباء في البلدة ولم يكلف به واحد منهم بعينه ، ولما انفرد واحد منهم في  
 البلدة تعين هو للتكليف بالعلاج ، وأصبح العلاج واجبا عينيا عليه . ومثله  
 ذلك يقال في جميع الواجبات الكفائية : ما حدث الحكم عند الأصوليين ج ١ ص ٢٨

( ١٠٣ ) والزكاة وإن كانت عند الأحناف عبادة خالصة ، إلا أنها عند الشافعية عبادة  
 فيها معنى المؤونة أو الضريبة ، لأن حق الفقير فيها ثابت حقيقة قبل صرفها إليه ،  
 فأجازوا له أن يأخذ مقدار الزكاة من المال إذا ظفر به إذ يكون ذلك من قبيل  
 نظرية التغرير بالحق . وعلى هذا فلا يجب الزكاة في مال الصبي والمجنون عند  
 الأحناف وتجب عند الشافعية وهو المروى عن عمر وعلى وابن عمر وعائشة وجابر  
 والحسن بن علي وابن سيرين وعلاء وربيعة ومالك وابن أبي ليلى والشافعي وابن  
 عينية وغيرهم . ( د . محمد سلام مذكور : المرجع السابق ص ٢١٠ ، وهامش الصفحة

( ١٠٤ ) أبو الحسن عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٧ ، صمد بن زهرة : العقوبة ص ٢٣ - ٢٤

( ١٠٥ ) عبد القادر عوده : التشريع الجنائي المقارن في الإسلام : ص ٤٣٠ - ٤٣١ .

( ١٠٦ ) آل عمران : ٢٠٤

( ١٠٧ ) النساء : ١١٤

( ١٠٨ ) الأنعام : ١٩

( ١٠٩ ) الإسراء : ١٥

( ١١٠ ) القصص : ٥٩

( ١١١ ) النساء : ١٦

( ١١٢ ) الطلاق : ٢

( ١١٣ ) النجم : ٣٩ - ٤١

( ١١٤ ) البقرة : ١٨٥

( ١١٥ ) النساء : ٢٨

( ١١٦ ) المائدة : ٢٦

( ١١٧ ) الحج : ٧٨

( ١١٨ ) الحديد : ٢٣

( ١١٩ ) د • بدران ابوالعنين بدران : اصول الفقه ص ٤١٢

( ١٢٠ ) التوبة : ٦٨

( ١٢١ ) الاحزاب : ١٩

( ١٢٢ ) التوبة : ٥٤

( ١٢٣ ) الأعراف : ١٥

( ١٢٤ ) الأنعام : ٥٤

( ١٢٥ ) القصص : ٧٧

( ١٢٦ ) النساء : ٧٧

( ١٢٧ ) البقرة : ١٤٣

( ١٢٧ ) ويروى في هذا المعنى أيضا عدة أحاديث منها حديث عائشة عن وصف أعمال

النبي - ص - انه ما خير بين امرين الا اختار أيسرهما مالم يكن اثما وقوله ( عليكم

من الأعمال بما تلبثون ، فإن الله لا يمل حتى تملوا ) وقوله ( لا تشاد هذا الدين

أحد الا غلبه ، ولكن قاربوا أو سددوا ) راجع وسطية التكليف في مقال الشيخ محمد

أبو زهرة بعنوان : المجتمع الانساني في ظل الاسلام • التوجيه الاجتماعي في

الاسلام ج ٢ ص ٧٤ تحت عنوان وسطية التكليف •

( ١٢٨ ) ويروى في ذلك أحاديث أخرى في ذات المعنى : راجع مقال د • محمد مهدي

عالم بعنوان الصدقة في التوجيه التشريعي في الاسلام ج ٣ ص ٤٤ - ٤٦ في عدم

إسراف في الصدقة •

( ١٢٩ ) المؤمنون : ٦٢

( ١٣٠ ) الأنعام : ١٥٢

( ١٣١ ) البقرة : ٢٨٦

( ١٣٢ ) الأنعام : ١٥٢

( ١٣٣ ) الإسراء : ٥١

( ١٣٤ ) الفرقان : ٦٧

( ١٣٥ ) الخراج للقرشي رقم ٢٣٥ ص ٧١

( ١٣٦ ) ابن عديريه : العقد الفرید ج ٤ ص ٩٦ ، ابن قتيبة : عيون الأخبار مجلد ٢ ص ٢٤٨

( ١٣٧ ) بالتفصيل د . محمد مهدي علام : الصدقة في الاسلام مرجع سابق ص ٤٤ - ٤٦

( ١٣٨ ) د . محمد مهدي علام : المرجع السابق ص ٤٦ - ٤٧

( ١٣٩ ) د . محمد عبدالله العربي : موارد الدولة ص ٢٦١ - ٢٦٢

( ١٤٠ ) راجع بالتفصيل د . سيد عبدالمولى : محاضرات في السياسة المالية لطلبة الحقوق

جامعة القاهرة سنة ١٩٧٣ الفصل الثالث ص ٢٩٦ وما بعدها ، د . رفعت المحجوب

المالية العامة : الكتاب الثاني . الفصل الثاني من الباب الاول ص ١٦٧ وما بعدها .

د . عبدالحكيم الرفاعي وحسين خلاف : مبادئ النظرية العامة في <sup>التمويل</sup> الضرائب الثاني ، الباب

الثاني ص ٢٠٠ وما بعدها ، د . محمد عبدالله العربي : موارد الدولة : الباب

التاسع ص ٢٦١ وما بعدها ، د . إبراهيم البرايري : أثر الضريبة في توزيع الدخل

سنة ١٩٧٣ ، د . منبى أسعد عبدالملك : اقتصاديات المالية العامة : الفصل

الخامس : وقع الضرائب ومشاكل تطبيقها ص ١٩٩ وما بعدها .

( ١٤١ ) يقصد بالضغط الضريبي : نسبة مجموع الضرائب التي يتحملها الفرد إلى مجموع

دخله ، وهو يمثل في هذا الجزء من الدخل الذي تقتطعه الضرائب مضافا إليه

أقساط الضمان الاجتماعي والتأمين الصحي وبعض الاشتراكات والرسوم شبه الإجبارية ،

أي المقررات شبه الضريبية . راجع منبى أسعد عبدالملك ص ٢١٧ ، د . رفعت

المحجوب : الإيرادات العامة ص ٢٤٨ .

( ١٤٢ ) منبى أسعد عبدالملك : المرجع السابق ص ٢٢٣

( ١٤٣ ) د . عبدالمنعم فوزي : اقتصاديات المالية العامة ص ٣٠٩

( ١٤٤ ) د . عاطف صدقي : مبادئ المالية العامة ص ٣٠٨

( ١٤٥ ) د . محمد عبدالله العربي : موارد الدولة ص ٢٧٨

( ١٤٦ ) د . محمد عبدالله العربي : المرجع السابق ص ٢٧١

( ١٤٧ ) د . عبدالمنعم فوزي : مرجع سابق ص ٣١٢

( ١٤٨ ) د . محمد عبدالله العربي : مرجع سابق ص ٢٨٠

( ١٤٩ ) د . رفعت المحجوب : مرجع سابق ص ٢٢٢

( ١٥٠ ) د . رفعت المحجوب : المرجع السابق ص ٢٤٥ - ٢٤٦



- [illegible]

( ١٧١ ) أبو الحسن عبد الجبار : المرجع السابغ ص ٤٠٣

( ١٧٢ ) أصول الفقه : ص ٢٤٦ - ٢٤٧ د. بدوان أبو العيى بران

( ١٧٣ ) الأنعام : ١٤٨

( ١٧٤ ) تولى البطركية سنة ١١٣٨ م والنص منقول عن تريتون فى أهل الذمة فى الإسلام  
بالاستناد الى

( ١٧٥ ) ابن حزم : المحلى : ج ٢ ص ٣٤٧ - ٣٤٩ المسألة رقم ١٦٠

( ١٧٦ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٨٠

( ١٧٧ ) نقل عن مقال للاستاذ محمد كمال الجرف نشر بمجلة التشريع العالى والضريبى العدد

رقم ١٦٢ ص ١٢ بالاستناد الى الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٢ ص ٤٠ . وهذا

يشبه ما قبل من ان " الجالينوس بباروسيا " والزواى دفع أربعة دراهم عن كل رأس .

وشبهه بالقصة التى تقول أن قسطنطين بطرك الشام أجبر عمر بن الخطاب أنه

اتفق مع أبى عبدة على دفع أربعة دراهم وعبادة عن كل رأس ثم عاد واعترف بأنه

كاذب فيها قال . كما يقرر ميخائيل السريانى أن المسيحيين تقرر عليهم دفع

جزية قدرها أربعة دراهم . ( راجع تريتون : أهل الذمة فى الإسلام ص ٢٤٢ -

٢٤٣ بالاستناد الى :

Ghazi: An Answer to the Dhimmis, P. 389.

Michel le Syrien, Chroniques, trad, Langlois, P. 275, Bar

Herbraeus, Chronicle, P. 152.

( ١٧٨ ) سبل السلام : ج ٢ ص ٨٩ - البلاذرى - جمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٦٥ .

أبويوسف ص ٥٤ - الفكايب ص ٢٢٣ .

( ١٧٩ ) البلاذرى : ص ١١١

( ١٨٠ ) البلاذرى : ص ٢٩

( ١٨١ ) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٧ ، ومجموعة الوثائق المباسية رقم ٣٣ ، مكاتب

الرسول رقم ٥١ ص ٢٨٨

( ١٨٢ ) البلاذرى : فتوح البلدان : ص ٨٠ - ٨١

( ١٨٣ ) البعثون ج ٢ ص ٦٤ ، الطبقات ج ١ ص ٦٤ ومكاتب الرسول رقم ٣٨ ص ٢٢٤

( ١٨٤ ) المحلي : ج ٢ ص ٣٤٩ . البلاذري : فتوح البلدان ص ٨١

( ١٨٥ ) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٣٣٧ ، طبرى ج ٢ ص ١٢١ ، أبو عبيد ص ٣٣ ، ٥٣٤ ،

٥٤٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٩٣ ، ١٠٦ ، ١١٨ ومكاتب الرسول ص ٢٣٧

مجموعة الوثائق السياسية رقم ١٠٩ ص ١١١

( ١٨٦ ) الطبرى ج ٣ ص ١٢٩ ، ابن هشام ج ٢ ص ٣٤٨ ، أبو يوسف ص ٤٢ ، وثائق

سياسة رقم ١٠٥ ص ١٠٥ - ١٠٦

( ١٨٧ ) الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٧٧

( ١٨٨ ) ابن حزم : المحلي ج ٢ ص ٣١٩

الشوكاني : نيل الأوطار ج ٨ نص ٤ باب اخذ الجزية وعقد الذمة ص ٦١

( ١٨٩ ) مجموعة الوثائق السياسية : رقم ٣٢٨

( ١٩٠ ) الطبرى ج ٤ ص ١٣٧ ، مجموعة الوثائق ص ٢٤٦ رقم ٣٣١

( ١٩١ ) الطبرى ج ٤ ص ١٥١ ، " " ص ٢٤٨ رقم ٣٣٤

( ١٩٢ ) " " ص ١٥٢ ، " " ص ٢٤٩ رقم ٣٣٦

( ١٩٣ ) " " ص " ، " " ص ٢٥٠ رقم ٣٣٧

( ١٩٤ ) الأموال ص ٥٥ - ٥٦ رقم ١٠٢

( ١٩٥ ) أى الرجال البالغين فقط

( ١٩٦ ) الأموال ص ٥١ رقم ٩٣ ، ابن عبد الحكم ص ٢٠٥ فتوح مصر والمغرب ، البلاذري :

فتوح البلدان ص ١٧٠

( ١٩٧ ) المقرئى ، البلاذري ص ٣٠٦ ، ابوالحساسن : النجوم الزهراء ج ٢ ص ١٤

( ١٩٨ ) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٦

( ١٩٩ ) سبق أن عرضنا لهذه الحالات بالتفصيل عند دراسة مبررات فرضية الجزية -

البحث السادس من الفصل الثالث من الجزء الثانى .

( ٢٠٠ ) أدولف جروهان : أوراق البردى العربية - الضرر - سجلات جزية ورقة رقم ٣٠٨

ص ٢١٩ ، وايضا الورقتين ٢٥٢ ، ٢٥٣ مجموعة كنوف بدافعى الضرائب ( د ) ج ٣

( ٢٠١ ) الطبرى ج ٣ ص ٣٦٧ ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢٢٢ رقم ٢٩٣

( ٢٠٢ ) البقرة : ٢٢٨

- ( ٢٤٢ ) النساء : ٣٤
- ( ٢٠٤ ) د . ابراهيم عبد المجيد اللبان : مكانة المرأة في الاسلام ص ٢٥٣
- ( ٢٠٥ ) المرجع السابق ص ٢٥٦
- ( ٢٠٦ ) البقرة : ٢٨٢
- ( ٢٠٧ ) النظام المالي الاسلامي المقارن ص ٣٧
- ( ٢٠٨ ) الطبرى ج ٤ ص ٥٣
- ( ٢٠٩ ) وكانوا غالباً من الأقباط
- ( ٢١٠ ) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى ص ٧٦ ، تورتنون : أهل  
الذمة في الاسلام ص ١٦٥ - ١٦٦
- ( ٢١١ ) الورقة ١٤٢٠ ، ولبلين على هذه الوثيقة د . دانييل طانث بقوله : تعتبر هذه  
البردية من اعظم الوثائق واهمها للدراسة الدقيقة : الجزية والاسلام ص ١٦٢
- ( ٢١٢ ) حسين خلاى : موجز المالية العامة ص ٦٩
- ( ٢١٣ ) د . عاطف صدقي : مبادئ المالية العامة : القسم الثانى ص ٤٥٦
- ( ٢١٤ ) الشافعى : الأم : ج ٤ ص ١١٨
- ( ٢١٥ ) الماوردى : الاحكام السلطانية ص . ويقول الشافعى انه تحقق بنفسه من عدم  
فرض الجزية ، وقام بسؤال عدد غير قليل ممن عاصروا الحكم فى اليمن ، وكثيراً من  
أهل الذمة البنيين فى جهات متفرقة من اليمن ، فتحقق من أنها لم تؤخذ من  
المرأة ( سبل السلام ج ٤ ص ٦٠ - ٦١ . وبالرغم من هذه الأقوال ، فقد ورد  
بكتاب الأم للشافعى ج ٤ ص ٩٨ أن النساء يدفعنهما فى بعض الاحيان .
- ( ٢١٦ ) منتهى الإرادات ص ٣٣٠
- ( ٢١٧ ) الزيلعى ج ٣ ص ٢٧٦ ، فتح القدير ج ٤ ص ٣٦٩ ، ابن عابدين ج ٣ ص ٣٧٠
- ( ٣١٨ ) ابن عابدين ج ٣ ص ٣٧١
- ( ٢١٩ ) فتح القدير : ج ٤ ص ٣٦٩
- ( ٢٢٠ ) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٣٤١ ، الدردير : الشرح الكبير ج ٢  
ص ٢٠٠ - ٢٠١
- ( ٢٢١ ) السيوطى : موطأ مالك وشرحه تنوير الحوالك ج ١ ص ٢٠٢

( ٢٢٢ ) ابن حزم : المحلى ج ٢ ص ٣٤٨ - ٣٤٩

( ٢٢٣ ) صحيح البخارى ج ٤ ص ٢٤ ، الجامع الصحيح ج ٥ ص ١٤٤ - ١٤٥

( ٢٢٤ ) موطأ مالك ج ١ ص ٢٩٨

( ٢٢٥ ) منتهى الإرادات ص ٣٣٥

( ٢٢٦ ) ابن عساكر : تاريخ الشام ج ١ ص ١٨٦

( ٢٢٧ ) وما زال الفقه المالى الحديث يأخذ برأى الفقه القديم ، ويفضلون أخذه من

الرجال دون النساء وفى ذلك يقول د . عبدالعزيز العلى النعيم ، بعد أن

بعد أن استعرض رأى الفقهاء القدامى ورأى ابن حزم " وأرى أنه وإن كانت

الآية عامة فى قتال غير المسلمين حتى يسلّموا أو يعطوا الجزية ، فإنما يجب أن

يعلم أنه لو لزم قتالهم لامتناعهم عن أداء الجزية ، فإن القتل سوف يوجه إلى

إلى القتال فقط دون النساء . ثم ماورد من الأدلة على فرضها على الرجال دون

دون النساء يخص عموم الآية ، ولذا ينبغى على المرأة ، لأنها ليست أهلاً

للقتال ولأنها تابعة لرجال قوم - نظام الضرائب فى الإسلام ومدى تطبيقه فمضى

المملكة العربية السعودية ص ٣٤٦ - ٣٤٧

( ٢٢٨ ) الأنصاف : ١٦٤

( ٢٢٩ ) فاطمى : ١٨

( ٢٣٠ ) الزلزلة : ٨

( ٢٣١ ) النساء : ٢٣

( ٢٣٢ ) فصلت : ٤٦

( ٢٣٣ ) الأحزاب : ٥

( ٢٣٤ ) محمد محمد أبوزهرة : الزكاة - إحدى بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية

منشور فى : التوجه الاجتماعى فى الإسلام ج ٢ لسنة ١٩٧٢ ص ١٠٢ ، ١٠٣

( ٢٣٥ ) راجع الاحاديث المؤيدة لوجوب الزكاة فى مال الصبي فى : الأموال أرقام ١٢٩٩ ،

١٣١٤ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، من ١٣٢٨ إلى ١٣٣٢ باب صدقة

مال اليتيم وما فيه من السنة والاختلاف ص ٦١ وما بعدها . راجع أيضاً فقه السنة

ج ٣ ص ٢١

(٢٣٦) د . شوقي اسماعيل : محاسبة زكاة المال علما وعلاص ٨٢

(٢٣٧) محمد محمد ابوزهرة : العقوبة والجريمة فى الفقه الاسلامى - الكتاب الثانى :  
الجريمة ص ٤١٩ - ٤٢٧

(٢٣٨) عبد القادر عودة : التشريع الجنائى الاسلامى ص ٥٩٤ - ص ٦٠١

(٢٣٩) د . محمد سلام مذكور : لمباحث الحكم عند الأصوليين ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٢

(٢٤٠) السيوطى : تنوير الحوالك فى شرح موطأ بن مالك ج ١ ص ١٨

(٢٤١) الطبريزى : ج ٣ ص ٢٢٦

(٢٤٢) الاموال : ص ٥١ رقم ٩٣

(٢٤٣) فتح القدير ج ٤ ص ٣٧١

(٢٤٤) منتهى الارادات ص ٣٧٦ ، فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٦ ، ابن عابد بن ج ٣ ص ٣٧٣

(٢٤٥) تربتون : أهل الذمة فى الاسلام ص ٢٣٠ ، وأكد رأيه المقرئى بشأن توزيع  
الجزية ، غير أن الرواية تقول " وقلما كانت تكون إلا للرجل الشاب أو المتزوج " .  
وورد كلمة " قلما " تعنى وجود حالات أخرى فرضت فيها الجزية على الصبية .  
راجع ماقرره المقرئى ج ١ ص ١٤١ .

(٢٤٦) يقول النص الذى أورده البلاذرى : وصالح أهل متنا على ربع عروكهم ( أدوات

الصيد ) وربع كراعهم وربع حلقهم وربع غزلهم وعلى ربع ثمارهم . وكانوا يهود .  
فتوح البلدان ص ٨٠ .

(٢٤٧) فتوح البلدان ص ٨٧ ، ٨٨ ، يعقوبى ج ٢ ص ٦٧ ، الطبقات الكبرى ج ١

ص ٢٨٧ ، الأموال ص ٢٧٢ - ٢٧٦ وجمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٧٦ ،

والخراج لأبى يوسف ص ٧٢ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ٩٤ .

(٢٤٨) يرى البعض أن أكيدر أسلم ، ولذا فرضت عليه الزكاة ، وقد أورد اللاتارى رواية

تقول أنه أسلم ، ورواية أخرى تقول أنه التزم بأداء الصدقة ، حتى قبض النسي -

فمنع الصدقة ، وأخرى تقول أنه قتل . ورواية عن الزهرى أن خالد أسرا أكيدر

فاقتداءه النسي - ص - بالجزية . ويؤيد الرواية الأخيرة الطبى فى تاريخه ج ٣

ص ١٤٦ - ١٤٧ ، وأيد فى ذلك ابن الاثير فى تاريخه الكامل ج ٢ ص ١٠٧

وماقرره ابن الاثير فى أسد الغابة من أن رسول الله - ص - صالح أكيدر ولم

يسلم ، ومن قال أنه أسلم فقد أخطأ خطأ ظاهرا ، ولما صالحه النبي - ص - عاد إلى  
 حصنه وبقى فيه . ( ابن الأثير : اسد الغابة ج ١ ص ١١٢ ) ، ويؤيد الطبرى وابن  
 الأثير أيضا ياقوت في معجم البلدان في لفظة دومة ، وابن هشام في السيرة . ووردت  
 صورة من هذا الكتاب في : فتوح البلدان ص ٨٢ والطبقات الكبرى لابن سعد ج ١  
 ص ٢٨٩ ، ومعجم البلدان في لفظة " دومة " والعقد الفريد ج ١ باب الوفود .  
 والهداية والنهاية ج ٥ ص ١٦ ، الاموال ص ٢٨٢ ، وجمهرة رسائل العرب ج ١ ص ٤٩  
 وصبح الأعشى ج ٦ ص ٣٢٠ وفي الجموعة رقم ١٩٠ . والمكاتب / ١١٠ ص ٣٨٢ وما بعدها .  
 وقد ورد بالنص : ( أن لنا الضاحية من الضحل والبور والمعاص وأغفال الأرض والحلقة ،  
 والصلاح والحافر والحصن ، ولكم الضليعة من النخل والمعين ومن المعمور بعد الخمس ،  
 لاتعدل سارحتكم ولا تعد فاردتكم ، ولا يخطر عليكم النبات ، تقيمون الصلاة لوقتها وتؤتون  
 الزكاة لحقها . عليكم بذلك عهد الله وميثاقه . ) وورد نص آخر للكتب يقول ( . . . ولكم  
 الضامنة من النخل على الجارية العشر وعلى الفائرة نصف العشر الخ . . . )  
 فإذا لم يكن أكيد قد أسلم وهو الثابت من الروايات الصحيحة ، وإذا كان الكتاب  
 صادرا بشأن الجزية ، فإنه يكون قد فرض الجزية على ثمار النخيل بواقع العشر ونصف العشر  
 بحسب المؤونة ، وفرض الخمس على المعين من المعمور . وفي مختار الصحاح فعل " طان " خفر  
 حتى بلغ المعيون . . . وتبين الشيء تخليصه . وافهم من هذا أنه فرض الركاك على  
 ما يستخرج من باطن الأرض بمعدل الخمس من تايخ الأراضى التى يسكنونها . وتكسبون  
 السنة النبوية الشريفة هى التى قد بدأت بضرب مثال على جواز توحيد الفريضة بين المسلمين  
 وغيرهم بموجب هذا الكتاب . وأن ما فعله عمر مع التغالبة وغيرهم ، كان بالاستناد إلى السنة .  
 ولا يجوز الاحتجاج بانهم أسلموا ، لأن من يسلم يحرز أمواله وأرضه وعقاراته ، فى حين أن  
 النبي - ص - لم يترك لهم كل أموالهم وصادرها ، الضاحية من الضحل وهى اطراف  
 الأرض ، والأراضى البور وأغفال الأرض التى ليس لها مالك ، كما صادر منهم جميع الأموال  
 العسكرية كالحلقة والصلاح والحافر والحصن لعلامة الهلاك وخشية منهم على المسلمين .  
 والنص الوحيد المحير فى هذا الكتاب قوله : تقيمون الصلاة لوقتها وتؤتون الزكاة بحقها .  
 ويدوان المقصود بذلك ، هو إعلامهم بالفرائض المقررة على كل من يسلم منهم ، أو أن  
 يكون النص مضافا بالكتاب .

( ٢٤٩ ) يذهب الدكتور عبدالعزیز العلی النعیم فی رسالة نظام الضرائب فی الاسلام ص ٢٤٨ الى عدم وجوب الجزية علی الصبی غیر المسلم حتی ولو صولح اهل الذمة علی أن یؤدوا عن أبنائهم صوی ما یؤدونه عن أنفسهم . فان کان ذلك من أموال الرجال جازعاً ما أن یؤدوا من أموال أبنائهم الصغار فلا یجوز لأئهم لیس علیهم شیء . واستند فی رأیه إلى الفتی ج ٨ ص ٥٠٨ . وهذا یخالف کل النتائج التي وصل الیه إلی البحث فی هذه الخصوصة ، ويتعارض مع الأحكام العامة للتکلیف الضریبی الاسلامی ، ویجنب شحنة کبيرة من الأموال من أن تخضع للضرائب .

( ٢٥٠ ) عیسوی أحمد عیسوی : المدخل ونظرية العقد ص ٤٥١

( ٢٥١ ) راجع التعريفات المختلفة للجنون وأطواره وأحواله فی : عبدالقادر عسوده : التشريع الجنائی الاسلامی المقارن ج ١ ص ٥٨٤ وما بعدها ، محمد أحمد ابوزهرة : الجريمة والعقاب فی الشريعة الاسلامیة ج ٢ ص ٤٥٠ وما بعدها . د . أحمد فتحي بهنسی : المسئولية الجنائیة فی الفقه الاسلامی ص ١٢١ وما بعدها . وراجع أیضا : محمد مدکور سلام : مباحث الحكم عند الاصولیین : بحث عوارض الأهلية : المطلب الأول فی الجنون والعته ص ٢٨٦ وما بعدها .

( ٢٥٢ ) عیسوی أحمد عیسوی : المرجع السابق ص ٤٤٤ - ٤٤٥

( ٢٥٣ ) ابن حزم : المحلی ج ١٠ ص ٣٤٦

( ٢٥٤ ) وجوب الزکاة فی مال الجنون ( والصبی ) مروی عن عمر وعلی وابن عمر وعائشة وجابر والحسن بن علی وابن سیرین وعطاء وربیعہ ومالك وابن أبی لیلی والشافعی وابن عینه وغيرهم . وحکی عن ابن مسعود والثوری والأوزاعی أنها فی مالهمسا ولا تخرج حتی یبلغ الصغیر ویفیک المجنون . وعند ذلك یخیر فإن شاء زکمسبی وإن شاء لم یزک . وقال الحسن وسعید بن المسیب وابن جبر والتخفی وأبوحنيفة لا تجب الزکاة فی أموالهما . وقال أبوحنيفة یجب العشر فی زروعهما وثمرتهما وتجب صدقة الفطر علیهما دون الزکاة . وفي المغنی لابن قدامة ج ٢ ص ٦٢٢ ذکر أدلة کل فريق . راجع هامش ٢ ص ٢١٠ من کتاب مباحث الحكم عند الاصولیین



وقال بعض الحنفية تحقظ الزكاة إذا مر الحول على المجنون كاملاً وهو مجنون  
بحيث إذا أفاق قبل اكتمال الحول وجبت الزكاة في ماله ، وأبو يوسف يسقطها  
بعض أكثر المدة ( المرجع ذاته ص ٢٩٦ ، ٢٩٨ .

( ٢٥٥ ) فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ - الزيلعي ج ٣ ص ٢٢٨

( ٢٥٦ ) منتهى الإرادات ص ٣٣٠

( ٢٥٧ ) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٤ ، نهاية الأرب ج ٨ ص ٢٣٩ ، ابن حزم  
ج ٧ ص ٢٩٧ .

( ٢٥٨ ) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٢٤١

( ٢٥٩ ) أبو يوسف : الخراج ص ٧٠ طبعة بولاق ( فصل فيمن تجب عليه الجزية ) ،  
السلفية ص ١٤٣ - ١٤٥ .

( ٢٦٠ ) أبو يوسف ص ٨٤ - ٨٥ ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢١٩ رقم ٢١١

( ٢٦١ ) الطبري ج ٣ ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢٢٢ رقم ٢٩٣

( ٢٦٢ ) الطبري ج ٤ ص ١٥٥ ، مجموعة الوثائق السياسية ص ٢٥٢ رقم ٣٣٩

( ٢٦٣ ) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٥ ، أبو الفخاسن : النجوم السزاهرة ،  
ج ٢ ص ١٧ ، القرظي ج ١ ص ١٤٠ ، السيوطي / حسن المحاضرة ج ١ ص ٥١ ،

( ٢٦٤ ) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٣٤٢

( ٢٦٥ ) ابن حزم : المحلى ج ٢ ص ٢٩٧

( ٢٦٦ ) يفصح عن ذلك مرسوم الملك يبي الأول بشأن امتيازات " معبد بيت ملايين  
السنين " المسمى " القلب في راحة في العرابة " . وقبل ان نتحصلات معبد  
آمون وحده من الضريبة المفروضة على الأهالي المقيمين بدائرتهم وصلت في سنة  
واحدة نحو ٥٢ كيلوجراما من الذهب ، القوين كيلوجراما من الفضة ، ١١٠ ألف  
كيس من الغلال . راجع د . زكي عبد المتعال : تاريخ النظم ص ١٤٤ ، ١٤٩ ،  
سليم حسن : مصر القديمة ج ٦ ص ٨٨ - ٩٤ ، د . نجيب ميخائيل : مصر  
والشرق الأدنى القديم ج ٢ ص ١٨٣ ، ج ٤ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢٦٧) م قيل أن متحصلات الضريبة في قرية كوم اشقوة وحدها بلغ ١٥٤١ أردبا وهو يمثل  
عشر ناتج المحصول . وبلغ من ثراء كنيصة الاسكندرية ، أنها كانت تقسّم  
الحكومة البيزنطية ، وكان لها أسطول تجارى ضخم يعمل في البحر المتوسط  
وحر الإديريتيك . وكان هذا الأسطول يستخدم في نقل المحاصيل الناتجة من  
أطيان الكنيصة الممتدة حتى إقليم ارسنوى ( القوم )

(٢٦٨) راجع بالتفصيل د . العربي : مصر البيزنطية ص ١٠٧ - ١٠٨ ، ٢٥٥ - ٢٥٦ ،  
ص ٣٢٧ - ٣٢٨ د . محمد ضياء الدين الرئيس : الخراج والنظم المالية  
الإسلامية ص ٧١ - ٧٢

(٢٦٩) نص الخطاب فضلا عن د . على حسنى الخيوطلى : الاسلام واهل الذمة ص ٣٨-٣٩  
(٢٧٠) ابويوسف ص ١٤٣ - ١٤٥ ، الطبرى ج ٤ ص ٤ وما بعدها ، مجموعة الوثائق  
السياسية ص ٢١٨ رقم ٢٩١ .

(٢٧١) موطأ مالك شرح تنوير الحوالك . السيوطى ج ١ ص ٢٩٨

(٢٧٢) أودلف جروهمان : أوراق البردى العربية ج ٣ ( سجلات جزية الروم أ ) ورقة  
رقم ٢٠٩ ص ٢٢٠

(٢٧٣) البردية رقم ١٤٢٠

(٢٧٤) البردية رقم ١٤١٩ ، وان كان دانييل دانييت يحتمل أن الدبر كان يقوم بتحصيلها  
من الأفراد ( الجزية والاسلام ص ١٦٦ - ١٦٧ ) وهذا لم يجز عليه العمل فسى  
الإدارة المالية المصرية .

(٢٧٥) منتهى الإرادات : ص ٣٣٠

(٢٧٦) فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ، والزيلعى ج ٣ ص ٢٧٩ ، ابن عابد بن ج ٢  
ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢٧٧) أبويوسف الخراج ص ٧٠ بولاق .

(٢٧٨) الدردير : الشرح الصغير ج ١ ص ٣٤١ ، والشرح الكبير ج ٢ ص ٢٠١

(٢٧٩) شرح الخرشي على مختصر الجليل ج ٣ ص ١٤٤

(٢٨٠) د . عبد العزيز العلى النعيم : نظام الضرائب في الاسلام ص ٣٣٥ .

( ٢٨١ ) د . أحمد ثابت عويضة : مصدر الالتزام بالرفاء بضريبة الأرباح التجارية -

والصناعية . دراسة مقارنة - الكتاب الثاني من القانون المقارن من ص ٨٢ - ٩٤ .

( ٢٨٢ ) يرى البعض أنه قد يوجد في الدولة الإسلامية ، وجود أهل ذمة غير ملزمين

إذا كان هناك صلح مؤقت على الحماية والصلح المؤقت لا يشترط فيه الاتفاق على

مطارم مالية إلا إذا تم الاتفاق على ذلك . ( د . إبراهيم عبد الحميد : موجز

القانون الدولي في الإسلام مقارنا بالقانون الدولي الحديث : محاضرات للدراسات

المالية بكلية الشريعة سنة ١٩٧٦ ص ١١٧ ) .

( ٢٨٣ ) لهذا السبب وضع أبو حنيفة نظريته مخالفاً بها باقي الفقهاء ، أخذاً بمبدأ

السيادة الإقليمية فقط . فتسرى أحكام الدولة الإسلامية على رعاياها بالداخل

دون امتدادها عليهم في الخارج ، أي ولاية الدولة على المكان دون الأشخاص .

ويذهب بعض الكتاب إلى تأييد نظرية أبي حنيفة ، رغبة منهم في التوفيق بين

أحكام الشريعة الإسلامية وأحكام القانون الدولي العام . ( د . عز الدين فؤاد :

مقال منشور بمجلة منبر الإسلام عدد ذي الحجة سنة ١٣٨٣ مايو سنة ١٩٦٣ ص ٥٨ )

وإذا كان ميثاق الأمم المتحدة ينص على عدم التدخل في شئون الدول الأخرى ،

لأن التعرض في حد ذاته عمل غير مشروع ، فإن معظم فقهاء القانون الدولي

يجيزونه متى كانت هناك مصلحة للدولة المدخلة ، ومن أمثلة التدخل المشروع ،

تدخل الدولة لحماية رعاياها في دولة أخرى أسبغت معاملتهم ( على منصور :

الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ص ١٢٨ ) وتأسيساً على نظرية أبي حنيفة ،

لا يدفع رعايا الدولة لها في الخارج زكاة ولا جزية ولا ضرائب أخرى . كما يعفى

الأجانب المقيمون بدار الإسلام ( المستأمنون ) من كل أنواع الضرائب الإسلامية .

ولقد كان لرأي أبي حنيفة أثر سيء على البلاد الإسلامية ، لأن رأيه اتخذ

أساساً وسنداً في منح الامتيازات الأجنبية للمستأمنين ( الأجانب ) وكلنا يعلم مدى

ماقاسته البلاد ، وما زالت تقاسيه من آثار هذه الامتيازات ( عبد القادر عسود :

التشريع الجنائي الإسلامي ج ١ ص ٢٨٥ ) وبدأت هذه الامتيازات في تركيا تسم

امتدت إلى باقي بلاد المشرق الإسلامي ( على منصور : المرجع السابق

ص ١٢٢ ) وقام سلاطين تركيا الواحد تلو الآخر بعقد المعاهدات مع دول أوروبا

لحماية رعاياها ، وقد عرفت هذه الدول فيما بعد باسم " الدول ذوات  
الامتيازات " وكانت هذه الامتيازات تتم على اغا رعايا هذه الدول من  
ضرائب معينة أهمها الجزية ، وقد استغل الأجانب نصوص هذه المعاهدات  
وفسروا بنودها على أوسع نطاق ممكن ، وتم التطبيق على أساس هذا التفسير  
نتيجة تهاون الحكومات وتسامحها وجشع الجاليات الأجنبية ( حسين خلاف :  
الوجيز في تشريع الضرائب المصرية ص ٤ ) وظلت مصر مغفلة الأيدي في فرض  
الضرائب المباشرة على رعايا الدول ذوات الامتيازات إلا بعد موافقة تلك الدول ،  
وكان حصول الحكومة المصرية على هذه الموافقة عزيز النال مما جعلها تمتنع عن  
فرض ضرائب مباشرة خشية عدم موافقة هذه الدول عليها وبنفرد بدفعها المصريون  
دون الأجانب ( د . دلاور على ومحمد محمد النشار : دراسات في الضريبة على  
كسب العمل سنة ١٩٥٣ ص ١ - ٢ .

وقد تخلصت تركيا من الامتيازات الاجنبية سنة ١٩١٤ ، وتخلصت منها جميع  
دول الشرق كالصين وايران وافغانستان وسيام قبل مصر التي لم تتخلص منها  
إلا بمعاهدة مونرو سنة ١٩٣٧ واستردت مصر حريتها في فرض الضرائب (حسين  
خلاف - المرجع السابق ص ٦ - ٧ .

( ٢٨٤ ) النحل : ١١

( ٢٨٥ ) المائدة : ١

( ٢٨٦ ) الإبراء : ٣٤

( ٢٨٧ ) الأعمام : ١٥٢

( ٢٨٨ ) الرعد : ٢١

( ٢٨٩ ) أبوجيد : الاموال : رقم ٢٨٨

( ٢٩٠ ) آدم ميتز : الحضارة الاسلاميتى القرن الرابع الهجرى ص ١٩٧ هامش ( ١ ) .

والمعاهدة عقدت سنة ١١٥٤ م .

( ٢٩١ ) البقرة : ١٩٤

( ٢٩٢ ) أبويوسف : ص ١٣٤ - ١٣٥

( ٢٩٣ ) المزمل : ٢٠

- ( ٢٩٤ ) سورة البقرة : ٢٥٦ والنص السابق منقول عن د . إبراهيم عبد الحميد : موجة القانون الدولي الإسلامى مقارنا بالقانون الدولي الحديث ص ١٢٤ ، ١٢٥
- ( ٢٩٥ ) تريتون : أحكام اهل الذمة فى الاسلام ص ٣١ ، ص ١٠٦ - راجع ايضا : د . على حسن الخربوطلى : الاسلام واهل الذمة ص ٢٨ .
- ( ٢٩٦ ) البلاذرى ص ١٠٢ ، أبو يوسف ص ١٢٨ ، ١٣١
- ( ٢٩٧ ) أبو يوسف : ٧٥ ، وراجع باب أخذ الجزية من المجوس فى الأموال لابی عبيد ص ٤٥ وما بعدها . والبلاذرى ص ١٠٠ ، الصنعانى : سبل السلام ج ١ ص ٦٥ ( باب الجزية والهدنة نبذة رقم ١ )
- ( ٢٩٨ ) الشوكانى : نيل الاوطار ج ٨ نبذة رقم ١ ( باب أخذ الجزية وعقد الذمة ) ص ٩٥
- ( ٢٩٩ ) ، ( ٣٠٠ ) د . إبراهيم عبد الحميد : القانون الدولي الإسلامى المقارن بالقانون الدولي الحديث ص ١٢٥
- ( ٣٠١ ) سبل السلام ج ٤ - كتاب الجهاد حديث رقم ١١ ص ٤٥ - ٤٦
- ( ٣٠٢ ) سبل السلام ج ٤ ص ٤٦ - ٧٧ حيث يجرى مناقشة طريقة لاثبات وجوب الجزية على جميع الكفار سواء كانوا مشركين أو اهل كتاب .
- ( ٣٠٣ ) التوبة : ١٠٣
- ( ٣٠٤ ) المعارج : ٢٥
- ( ٣٠٥ ) الليل : ١٧ - ١٨
- ( ٣٠٦ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ١٢٠
- ( ٣٠٧ ) البقرة : ٢٦٢
- ( ٣٠٨ ) المحلى : النص رقم ٢٠٦ ، المعقضى ج ٢ ص ٦٤ ، والمنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٤٨ ، ٥٤٥
- ( ٣٠٩ ) المنتخب من السنة ج ٦ - الحديث الاول ص ١٤١ ، والثانى ص ١٤٦
- ( ٣١٠ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ١٦٦ ، فقه السنة ج ٣ ص ٣٣
- ( ٣١١ ) الصنعانى : سبل السلام ج ٢ ص ٢٢ ، والمنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٢٥
- ( ٣١٢ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٨٥ ، ٢٧٩ ، فقه السنة ج ٣ ص ٣٨

- ( ٣١٣ ) المنتخب من السنة ج ١ ص ٢٨٠ - ٢٨١ ، فقه السنة ج ٣ ص ٣٨ - ٣٩
- ( ٣١٤ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٨٢ . وأيضاً الأموال أرقام من ١١٧٨ إلى ١١٩٢ ص ٥٨٠ - ٥٨٤
- ( ٣١٥ ) أبو عبيد : الأموال رقم ١١٢٥ ص ٥٦٣
- ( ٣١٦ ) أبو عبيد : المرجع السابق رقم ١١٣٠ ص ٥٦٤
- ( ٣١٧ ) موطأ مالك - كتاب الزكاة . نبذة رقم ٤ ، الأموال رقم ١١٢٧ ص ٥٦٣
- ( ٣١٨ ) محمد كمال الجرف : النظام المالي الإسلامي ص ١٢٣ . ويروى أنه كان على بيت مال عمر بن الخطاب عامل يدعى عبد الرحمن بن عبد القارى قال : " كان الناس يأخذون من المال الزكاة . وذلك أن الناس إذا خرجت أعطياتهم حسب لهم العرفاء ( المحاسبون ) ديونهم ، ومابقى في أيديهم أخرجت زكاته قبل أن يقبضوا " ( المنتخب ج ٦ ص ٣٠٩ )
- ( ٣١٩ ) الأموال : رقم ١١٢٨ ص ٥٦٤
- ( ٣٢٠ ) بالتفصيل عن زكاة الأعطية في الأموال أرقام ١١٢٥ - ١١٣٢ ص ٥٦٣ - ٥٦٥
- وقد استند د . شوقي اسماعيل إلى هذه النصوص للتدليل على وجوب الزكاة في كسب العمل والمال المستفاد في كتابه : محاسبه زكاة المال في الإسلام ص ١٤٧ وما بعدها .
- ( ٣٢١ ) الموطأ : كتاب الزكاة - نبذة رقم ٧ ، واليعقوبى ج ٢ ص ٢٧٦ ، وقد استند " قبليبي حتى " على هذه الرواية وقال ان معاوية لا يأخذ الزكاة من الاعطية بواقع ٥ و ٢ % في كتابه التاريخ الطول ص ٢٨٢ .
- ( ٣٢٢ ) د . يوسف القرضاوى : فقه الزكاة نبذة رقم ٣٠٥
- ( ٣٢٣ ) الأموال : رقم ١٢٢٦ ص ٩٩
- ( ٣٢٤ ) الشيخ محمد ابوزهرة : حلقة الدراسات الاجتماعية بدمشق سنة ١٩٥٢ ص ٢٤١ وما بعدها .
- ( ٣٢٥ ) الشيخ محمد الغزالي : الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية ( ط ٥٠ ) ص ١٦٦ - ١٦٧
- ( ٣٢٦ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ١٩٩
- ( ٣٢٧ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٨٥

( ٢٢٨ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٤٥

( ٢٢٩ ) الأموال رقم : ١٣٥٥

( ٢٣٠ ) محمود المطفر : إحياء الاراضى الموات ص ١٥ وما بعدها .

( ٢٣١ ) الطبقات الكبرى لابن سعد ج ١ ص ٢٦٨

( ٢٣٢ ) معجم البلدان ج ٥ كلمة يبعث ، ومكاتب الرسول رقم ١١٢ ص ٣٩٤

( ٢٣٣ ) اليعاقبة ج ٢ ص ٦٥ ، ومكاتب الرسول رقم ١٢٦ ص ٤٣٢

( ٢٣٤ ) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٣ ، ومكاتب الرسول رقم ١٣٤ ص ٤٥١

( ٢٣٥ ) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٧٤ ، ومجموعة الوثائق السياسية رقم ٢٢٩ ص ٢٤٢ ،

والخراج لأبى يوسف ص ٣٤ بولاق ، والأموال ٦٧٦ ، ٦٧٧ ص ٣٨٧ ،

ومكاتب الرسول رقم ١٤٢ ص ٤٥٨ .

( ٢٣٦ ) معجم البلدان ج ٤ مادة " القبيلة " ، والخراج لأبى يوسف ص ٣٥

( ٢٣٧ ) البلادى : ص ٧٥

( ٢٣٨ ) البلادى : ص ٩٢

( ٢٣٩ ) الأموال : رقم ٦٨٣ ص ٣٩٠

( ٢٤٠ ) الأموال : رقم ٦٩٢ ص ٣٩٨

( ٢٤١ ) تروى أحاديث أخرى بهذا المعنى منها ( عادى الأرض لله وللرسول ثم لكم من

بعد ، فمن أحيا أرضا ميتة فهي له ) ، ( من أحيا شبرا من موطن الأرض

فله رقيبتها ) ( راجع إحياء الموات فى : أبو يعلى : الأحكام السلطانية

( فصل فى أحكام الاقطاع ص ٢٢٨ - ٢٣٦ ) وأيضا سبل السلام ج ٣ ص ٨٠

باب إحياء الموات .

( ٢٤٢ ) هذه النصوص فى مجموعة الوثائق السياسية ٤٤/٦٧ ، ١٦٣/١٦٠ ، ٢١٥/٢٣٣ ،

٢٣١/٢٤٤ ، ١٦٧/١٩٣ ، ٢٢٩/٢٤٢ .

( ٢٤٣ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٩٠

( ٢٤٤ ) سبل السلام ج ٢ نبذة/ ٢٥ ص ١٣٧

( ٢٤٥ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٩٦

( ٢٤٦ ) مجموعة الوثائق السياسية رقم ٨٩/١٠٧ ، ١٢٤/١٦٣

( ٣٤٧ ) الأموال : رقم ٨٨٩

( ٣٤٨ ) أوجه الخلاف بالتفصيل في الأحكام السلطانية ( باب الإقحاح ) لأبي سبيء  
وأينما في : عيسى بن أحمد عيسى : الميخل ونظيرة العقد ( أحكام المعدن ٢٨٨ - ٢٩٣ )

( ٣٤٩ ) ابن حوقل : المسالك والممالك ص ٢١٧ ، الكندي : ولاية مصر ص ١٤٨

( ٣٥٠ ) المقرئ ج ١ ص ١٠٣ ، الجهشيارى : الوزراء والكتاب ص ٢

( ٣٥١ ) آدم مينز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى ص ٢٠٨ - ٢١٠

( ٣٥٢ ) أبو الأعلى المودودي : مسألة ملكية الأرض في الإسلام ص ٥٨ وما بعدها .

( ٣٥٣ ) د . محمد عبد الله العربي : موارد الدولة نبذة رقم ٥٣ ( القائلسون

بالضريبة الفضة ص ١٤٥ - ١٤٦ )

( ٣٥٤ ) البلاذرى ص ٨٠ - ٨١ ومكاتب الرسول رقم ٥١ ص ٣٨٨ وما بعدها - والطبقات  
ج ١ ص ٢٧٢

( ٣٥٥ ) البلاذرى ص ٨٢ - وسبق الإشارة الى ذلك عند الحديث عن النظرية السادسة

البحث السادس من الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الرسالة .

( ٣٥٦ ) البلاذرى ص ١٠٢ - سبق تفصيل ذلك عند الحديث عن النظرية السادسة أيضا .

( ٣٥٧ ) راجع صلح نجران في البلاذرى ص ٨٢ ، الأموال رقم ٢٠٥ ص ٢٧٣

( ٣٥٨ ) الأموال : رقم ٣٨٨ ص ٢١١

( ٣٥٩ ) البلاذرى ص ٣٠١ ، ٣١١ ، ٤٣٣

( ٣٦٠ ) الأموال رقم ص ٢٩٩ - ٣٠١ ، البلاذرى ص ٢٨٤

( ٣٦١ ) أبو يوسف : الخراج ص ٥٠

( ٣٦٢ ) أبو يوسف : ص ٤١

( ٣٦٣ ) د . محمد يوسف موسى : تاريخ الفقه الاسلامي ج ٢ ص ٢٦ ( ط - دار

المعرفة سنة ١٩٦٤ )

( ٣٦٤ ) جروهمان : أوراق البردي العربية ج ٢ ( كشف باسماء ) رباب الحرف مجموعة أ )

أوراق ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢٧ وكان منهم المقاتلون والنحاسون والديباغون والدقاقون .

( ٣٦٥ ) جروهمان : المرجع السابق . أوراق ارقام ٢١٢ ، ٢٢٢ ، ٢٤٥ ( بمن

يدفعون جزية الروس والمراعي )

( ٣٦٦ ) المرجع السابق ج ٣ ورقة رقم ٢٣٣ ص ٧٧



( ٣٦٧ ) الهلأذرى ص ٢٢٠

( ٣٦٨ ) ابن عبدالحكم : عربن عبدالعزى ص ٩٩

( ٣٦٩ ) تربتون : أهل الذمة فى الإسلام ص ٥٣

### البحث الخامس

### وحدة التعرقة بالزكاة والجزىة

( ٣٧٠ ) المصباح المنير ص ٩٨٨ طبعة سنة ١٩٩٩ : مختار الصحاح ( ز ت أ ) ومعجم

الفاظ القرآن ج ١ ص ٥١٨ طبعة التراث للجمع ، وفتح القدير ج ١ ص ٤٨١

( ٣٧١ ) المأوردى : الأحكام السلطانية ص ١١٣

( ٣٧٢ ) قلىبى وعميرة على شرح جلال الدين المحلى ( شافعى ) ج ٢ ص ٢ ، الفقه

على المذاهب الأربعة ص ٥٩٠

( ٣٧٣ ) محمد كمال الجرف : محاضرات فى التشريع الضرى الإسلامى سنة ١٩٧٢ ج ٢ ص ٧٣

( ٣٧٤ )

( ٣٧٥ ) التمسك : ١٠٤

( ٣٧٦ ) أبوعبىد : الأموال رقم ٨٨٩ ص ٤٨٤

( ٣٧٧ ) أبوعبىد : الأموال رقم ٨٩٥ ص ٤٨٦

( ٣٧٨ ) د . إبراهيم نؤاد أحمد على : الموارد المالية فى الإسلام ص ٢٣ - ٢٤

( ٣٧٩ ) القاموس المحيط ج ٤ ص ٤٩٦

( ٣٨٠ ) ابن منظور : ج ١٨ مادة " جزى "

( ٣٨١ ) البقرة : ٤٨

( ٣٨٢ ) أبوعبىلى : الأحكام السلطانية ص ١٥٣

( ٣٨٣ ) المأوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٢

( ٣٨٤ ) أبوعبىد : الأموال رقم ٤٢ ص ٣٧

( ٣٨٥ ) أبوعبىد : الأموال رقم ٤٢ ص ٣٧

( ٣٨٦ ) ابن قدامة : المنى ج ١٠ ص ٦٢

( ٣٨٦ ) م ابن القيم الجوزية : أحكام أهل الذمة فى الإسلام ص ٤٢

( ٣٨٧ ) د . إبراهيم فؤاد : الموارد المالية في الإسلام ص ١٨٩

( ٣٨٨ ) د . يدوي عبداللطيف : النظام المالي الإسلامي المقارن ط سنة ١٩٧٢ ،

د . أحمد الشرباصي : الإسلام والاقتصاد ص ٤٣ ، سيد سابق : فقهه

السنة ج ١٢ ص ١٤٨

( ٣٨٩ ) د . إبراهيم عبدالحميد : القانون الدولي في الإسلام مقارنا بالقانون الدولي

الحديث . محاضرات الدراسات العليا لشريعة الأزهر سنة ١٩٧٦ ص ١٢٠

( ٣٩٠ ) د . أحمد الشرباصي : الإسلام والاقتصاد ص ٤٥ نقلا عن مقال للمرحوم أحمد

زكي باشا . منشور بمجلة الثوري عدد ١٦ / ٦ / ١٩٢٥

( ٣٩١ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٤٢ ، ص ٢٨٠

( ٣٩٢ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٨٢

( ٣٩٣ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٨٥

( ٣٩٤ ) بالتفصيل يرجع إلى مادة " جزية " في دائرة المعارف الإسلامية ، بحث بعنوان

" تاريخ مصر من الفتح العربي إلى أن دخلها الفاطميون " كتبه د . حسين

مؤنس في : تاريخ الحضارة المصرية ج ٢ ص ٢٥٢ - ٦٦٣ ، يرجع أيضا إلى

د . محمد أمين صالح : النظم الاقتصادية في مصر والشام في صدر الإسلام -

الفصل الثاني - نظام الضرائب ص ١٢٥ - ١٥٥

( ٣٩٥ ) دانييل دينيت : الجزية والإسلام حيث يرد على نظرية ولها وزن ومؤيد به فسي

صفحات من ٢١ - ٢٣ ، ٣٠ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٨ - ٦٠ ، ١٢٩ ، ١٥١ -

١٥٧ ، ١٦١ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٩٦ .

( ٣٩٦ ) دانييل دينيت : المرجع السابق بند ٦ / ص ٧٦

( ٣٩٧ ) دانييل دينيت : المرجع السابق ص ١٥٢

( ٣٩٨ ) د . أحمد الشرباصي : الاقتصاد والإسلام ص ٥٨ - ٥٩ ، د . عبدالعزيز

العلي النعيم نظام الضرائب في الإسلام ومدى تطبيقه في المملكة السعودية

ص ٩٨ وما بعدها .

## الفصل الثامن

### المبحث الأول

#### حكم الشريعة في تكليف الذميين بالزكاة

- (١) سيد سابق : فقه السنة ج ١٢ ص ١٤٤ - ١٤٥
- (١) م الحسيني يوسف الشيخ : أصول الفقه لغير الخنفية ص ٧٢
- (٢) د محمد سلام مذكور : مباحث الحكم عند الأصوليين ص ٢٢
- (٣) البينة : ٥
- (٤) فصلت : ٧
- (٥) الدثر : ٤١ - ٤٤
- (٦) ق : ٢٤ - ٢٥
- (٧) النساء : ٣٩
- (٨) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٣
- (٩) الأنفال : ٣٨
- (١٠) الفرقان : ٦٩
- (١١) الفرقان : ٦٨
- (١٢) الشيخ محمد أبو زهرة : العلاقات الدولية في الإسلام • التوجيه الاجتماعي في الإسلام ج ١ ص ١٢٣
- (١٣) مريم : ٥٥
- (١٤) المائدة : ٤٤
- (١٥) الأعراف : ١٥٦
- (١٦) مريم : ٣٠ - ٣١

### المبحث الثاني

#### عدم جواز الجمع بين الجزية والزكاة

- (١) اشترط في صلح بني تملب ألا ينصروا أولادهم • البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٥٠
  - (٢) جاء جيله بن الأيهم إلى عمرو وهو على نصرانيته • البلاذري : فتوح البلدان ص ١٨٥
- أبو عبيد : الأموال ص ٤٣

( ٣ ) جاء في صلح الجراجمة ألا يكرهوا ، ولا أحد من نسلهم ، على ترك النصرانية -  
الهلاذرى ص ٢٢٠

( ٤ ) د . محمد حميد الله : مقدمة احكام اهل الذمة في الاسلام ص ٩١

( ٥ ) د . محمد حميد الله : المرجع السابق ص ٩٢

( ٦ ) حسين خليف : موجز المالية العامة ص ١٤٥ - ١٤٦ ، د . محمد عبد الله العيسى

موارد الدولة ص ١٤٧ ، د . إبراهيم فؤاد : الموارد المالية في الاسلام ص ٢٠٣

( ٦ ) م د . سيد عبد المولى : محاضرات في المالية العامة ، هامش ١ ص ٢٢٩

( ٧ ) د . رفعت المحجوب : المالية العامة - الكتاب الثاني - ايرادات العامة ص ٥٣

( ٨ ) د . محمد عبد الله العيسى : موارد الدولة ص ١٤٨

( ٩ ) د . إبراهيم فؤاد : الموارد المالية في الاسلام ص ٢٠٤ - ٢٠٥

( ١٠ ) نفس المرجع والصفحة

( ١١ ) الشيخ محمد أبوزهره ومعه العلماء الأجلة بالزهر الشريف .

( ١٢ ) نص القانون في الموارد المالية للدكتور إبراهيم فؤاد ص ٣٦٢ مادة ٨

( ١٣ ) النص أوردته د . شوقي اسماعيل في سلسلة مقالاته بعنوان : التطبيق المعاصر

لزكاة المال ( مفهوم إطار الجزية كنظام ضريبي بديل لأهل الذمة ) مجلة منبر

الإسلام العدد ٧ لسنة ٣٤ يوليو سنة ١٩٧٦ ص ٧١

### البحث الثالث

( ١ ) النصوص كلها وأوردت بكتاب الأموال لأبي عبيد باب دفع الصدقة إلى الأمراء . أرقام

من ١٧٦٨ إلى ١٨١٦ ص ٧٥١ وما بعدها .

( ٢ ) المرسوم الملكي رقم ١٧ - ٢ - ٢٨ - ٥٥٨ بتاريخ ١٤ / ٣ / ١٣٧٦ هـ الموافق

١٩ / ١٠ / ١٩٥٦ م

( ٣ ) د . عبد العزيز العلى النعيم : نظام الضرائب في الإسلام ومدى تطبيقه في المملكة

العربية السعودية ص ١٠٣

( ٤ ) نص القانون منشور بمجلة التشريع المالي والضريبي - العدد ١٨٢ فبراير سنة ١٩٧٢

تعليق حسن محمد الفزايوى .

- ( ٥ ) د . شوقي اسماعيل : التطبيق المعاصر لزكاة المال - مجلة منبر الاسد العدد ٤  
سنة ٢٤ مارس سنة ١٩٧٦ ص ٤٠ وما بعدها .
- ( ٦ ) التوسعة : ١٠٣
- ( ٧ ) التوسعة : ١٧
- ( ٨ ) التوسعة : ٧١
- ( ٩ ) النساء : ١٦٦
- ( ١٠ ) البقرة : ١٧٧
- ( ١١ ) الأحزاب : ٣٣
- ( ١٢ ) التيسير : ١٨
- ( ١٣ ) السور : ٣٩
- ( ١٤ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٢٢
- ( ١٥ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٣٣
- ( ١٦ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ٣٥
- ( ١٧ ) المنتخب من السنة ج ٦ ص ١٦٠ ، ٢٤٠
- ( ١٨ ) أبو عبيد / الأموال رقم ١٣٥٥ ، ١٣٦٧
- ( ١٩ ) سبل السدوم ج ٢ رقم ٦ . كتاب الزكاة ص ١٦٦ ، الشوكاني : نيل الأوطار ج ٣  
ص ١٣٨ .
- ( ٢٠ ) أبو عبيد / الأموال . رقم ٣٨٨ ص ٢١٠ .
- ( ٢١ ) سبل السلام ج ٤ رقم ٣ باب الجزية ص ٦٦
- ( ٢٢ ) نحباً ١٠ : ٢٨ ، اللابين ٢٧ : ٣٢ ، ملاخي ٣ : ١٠ ، أخبار الأيام  
( الثاني ) ١٠ : ٢٩
- ( ٢٣ ) التوسعة : ٦٠
- ( ٢٤ ) الحشر : ٧
- ( ٢٥ ) المقرئ : الخطط ج ١ ص ١٤٤ ، أبو يوسف : الخراج ص ٨٠ ، الأزدي : فتوح  
الشام ص ٥٥ ، البرديتين ٣٦٠ ، ٣٦١ من أوراق البردي المصرية .

- (٢٦) الطبرى : ج ٨ ص ١٣٩
- (٢٧) الطبرى المرجى السابق ص ١٣٩
- (٢٨) محمد كمال الجرفى : مالية الهيئات العامة المحلية - محاضرات الدراسات العليا  
فى التشريع الضريبى سنة ١٩٧٥ ص ٧٥
- (٢٩) أبوعبيد : الأموال رقم ١٩٠٠ ص ٧٨٢
- (٣٠) ابن قدامة : المغنى ج ٢ ص ٥٣١
- (٣١) أبوعبيد : الأموال أرقام : ١٩٠٦ ، ١٩٠٢ ، ١٩٠٤ ، ١٩٠٥ ص ٧٨٢ - ٧٨٣
- (٣٢) د ٠ إبراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الإسلام ص ٣٠
- (٣٣) أبوعبيد / الأموال رقم ١٩١١ ص ٧٨٤
- (٣٤) د ٠ محمد عبدالله المرسى : النظم الإسلامية ج ٢ ص ١٥٨ - ١٦١
- (٣٤) ك البقرة : ١٧٧
- (٣٤) م د ٠ إبراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الإسلام ص ١٤٣
- (٣٥) الإسراء : ٢٦
- (٣٦) سيد سابق : فقه السنة ج ٣ ص ١٥٦
- (٣٧) المدثر : ٢٦ - ٢٨
- (٣٨) ، (٣٩) د ٠ محمد عبدالله المرسى : النظم الإسلامية ج ٢ ص ١٥٦ - ١٥٨
- (٤٠) البقرة : ١٩٥
- (٤١) الشيخ محمود شلتوت : العقيدة والشرعة ص ٩٠ - ٩١
- (٤٢) الفخر الرازى : التفسير الكبير ج ٥ ص ١٤٨
- (٤٣) البقرة : ١٩٥
- (٤٤) الحديد : ٧
- (٤٥) الفخر الرازى : التفسير الكبير ج ٦ ص ٥١ - ٥٢
- (٤٦) د ٠ شوقى اسماعيل : التطبيق المعاصر لزكاة المال ٠ العدد ٨ لسنة ١٩٣٤ من  
مجلة منبر الإسلام ص ٥٢
- (٤٧) ابن عابدين ج ٢ ص ٥٣

## المبحث الرابع

## التطبيق المعاصر للنظام الضريبي الإسلامى الموحد

- (١) د . شوقي اسماعيل . مقال بعنوان التطبيق المعاصر لزكاة المال بمجلة منبر الإسلام العدد ٨ لسنة ٣٤ ولم يشر سيادته باسم الباحث ، ولم يتج لى فرصة الاطلاع على البحث تفصيلا .
- (٢) حسين خلاف : النظر في العاقبة للضرائب ١١٦ ، ١٢٠ ، د . عاطف صدقي : ص ٤٤١ - ٤٤٣ .
- (٢م) البهى الخولى : الثروة فى ظل الاسلام ص ١٤٠ ، ١٢٠ ، د . محمود محمد نور : أسس ومبادئ المالية العامة ص ٣٩٤
- (٣) المقرر بالقانون ٣٨ لسنة ١٩٦٢ ٢٠ % من القيمة الإيجارية
- (٤) القرار الوزارى رقم ٣٢٩ لسنة ١٩٦٩ ، القانون ١٤٥ لسنة ١٩٤٩ بسعر يتراوح بين ٢ ، ٤ % من القيمة الإيجارية .
- (٥) تسمى رسم الخفراء بواقع ٢٠ % من الضريبة الاصلية
- (٦) المقررة بالقانون ٥٦ لسنة ١٩٥٤ والقوانين المعدلة له .
- (٧) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٤
- (٨) نص الخطاب بالكامل فى نهج البلاغة ج ٢ ص ٥٠ - ٦٨ ، النويرى : نهاية الأرب ج ٦ ص ١٩ - ٣٢
- (٩) القانون ١٢٨ لسنة ١٩٥٢
- (١٠) بحسب نصوص القانون ٥٣ لسنة ١٩٣٩
- (١١) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ١٣٥ وما بعدها ، محمد كمال الجسرف : النظام المالى الإسلامى (الأنجلو) تحت عنوان : وحدة الموازنة ص ٢٢٧
- (١٢) د . إبراهيم فؤاد : الموارد المالية فى الإسلام ص ٣٤٩ - ٣٥٠ ومن هذا الرأى الشيخ محمد أبوزهرة وقد أفصح عنه أكثر من مرة ، فى مشروع القانون المقدم منه سنة ١٩٤٧ لمجلس النواب ، وفى بحثه لحلقة الدراسات الاجتماعية لجامعة الدول العربية من أعمال المؤتمر ص ٤٢١ ، وبحثه عن الزكاة فى مجمع البحوث الاسلاميوقسى مجلة التشريع المالى والضريبي العدد ٧١ فى ديسمبر ١٩٥٩ ص ٥ وما بعدها تحت عنوان : الضرائب فى الإسلام ومطابقها .

( ١٣ ) من هذا الراى د • شوقى إسماعيل : منبر الإسلام العدد ٨ لسنة ٣٤ : التطبيق المعاصر للزكاة ص ٥٣ ، ٥٨

( ١٤ ) محمد كمال الجرف : النظام المالى الإسلامى : ص ٢٢٧

( ١٥ ) د • إبراهيم فؤاد أحمد على : الموارد المالية فى الإسلام ص ٣٢٨

( ١٦ ) اوروساويرس فى كتابه : سير الآباء البطارقة • وإيزيس حبيب المصرى فى كتابهما

تاريخ الكنيسة المرقسية ج ٢ • د • زاخر خلة فى مقدمة لكتاب تاريخ بطاركة

الاسكندرية • بعض شكايات فى مواقع متفرقة من هذه الكتب : بالإضافة السمى

ماورد فى كتاب " الخريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة "

( ١٧ ) كتاب تاريخ الكنيسة القبطية ص ٦٢ وما بعدها د • زاهر رياض •



## المصادر

### اولا : المصادر العربية

#### أ - القرآن الكريم وكتب التفسير :

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - الفخر الرازى ، التفسير الكبير - المطبعة البهية المصرية .
- ٣ - القرطبي ( أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى ) : الجامع لأحكام القرآن . دار الشعب .
- ٤ - السيد محمد رضا رشيد : تفسير المنار - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢
- ٥ - أبو الأعلى المودودي : مبادئ أساسية لفهم القرآن - دار القلم سنة ١٩٧١ ( ط ٣ )
- ٦ - محمد توفيق سبع : واقعية النهج القرآنى - مجمع البحوث الإسلامية .
- ٧ - لجنة من العلماء : التفسير الوسيط - مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٢ ( ط ١ )

#### ب - السنة النبوية الشريفة :

- ٨ - البخارى ( أبو عبد الله ) طبعة التحرير . القاهرة .
- ٩ - مسلم ( الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى ) : الجامع الصحيح للإمام مسلم - التحرير سنة ١٣٨٤ هـ
- ١٠ - محمد حميد الله الحيدر آبادى : مجموعة الوثائق السياسية للمعهد النبوى والخلفاء الراشدين . . لجنة التأليف والترجمة والنشر - ( ط ١ ، ط ٢ - سنة ١٩٥٦ )
- ١١ - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : المنتخب من السنة . سنة ١٩٦٤
- ١٢ - على بن حسين على الأحمدي : مكاتيب الرسول - دار المهاجر - بيروت .
- ١٣ - الشوكاني ( محمد بن على بن محمد ) : نيل الأوطار - شرح منتقى الأخبار - الحلبي سنة ١٩٦١ ( ط ٣ )

- ١٤ - / الصنعاني ( محمد بن المعامل الكحلاني ثم الصنعاني ) : مبل السلام شرح  
بلوغ المرام من أدلة الأحكام - مطبعة المشهد الحسيني - القاهرة .
- ١٥ - السبوطي ( جلال الدين عبدالرحمن ) : موطأ الإمام مالك وشرحه تنوير الحوالك -  
الحلب سنة ١٣٤٨ هـ .
- ١٦ - / النوى ( محيى الدين بن زكريا يحيى بن شرف ) : رياض الصالحين في كل سبب  
المرسلين - الشعراني .
- ١٧ - / أحمد بن حنبل الشيباني : المسند - كتاب الاعتصام .  
ج - السيرة النبوية :
- ١٨ - ابن هشام ( أبو محمد عبدالملك ) : سيرة النبي - التحرير سنة ١٣٨٣ هـ ، طبعة  
المكتبة التجارية سنة ١٩٣٧ م
- ١٩ - الشيخ محمد الغزالي : فقه السيرة - دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٦٥ ( ط -  
د - الفقه الاسلامي العام :  
اولا : الفقه الحنفي :
- ٢٠ - كمال الدين ابن الهمام : شرح العناية على الهداية - سعدى حلبى - المطبعة  
الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٨ هـ
- ٢١ - / ابن عابدين ( محمد امين ) رد المحتار على الدر المختار ( ط - ١ )
- ٢٢ - القدورى : الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ
- ٢٣ - مجموعة من علماء الهند : الفتاوى الهندية الشهيرة بالعالمكيرية - طبعة بولاق  
سنة ١٣١٠ هـ
- ٢٤ - الزيلعى ( عثمان بن على ) : تبين الحقائق شرح كنز الدقائق - بولاق سنة ١٣١٥ هـ
- ٢٥ - المرخسى ( أبو بكر محمد ) : المبسوط - تحقيق صلاح الدين المنجد - مطبعة السعاد  
بمصر سنة ١٣٢٤ هـ
- ٢٦ - الكسانى ( أبو بكر بن مسعود ) بدائع الصنائع - مطبعة الجمالية بمصر سنة ١٩١٠  
( ط - ١ ) .

## ثانيا : الفقه المالكي :

- ٢٧ - الدردير : ( احمد بن محمد العدوي ) : الشرح الكبير على مختصر خليل على هامش  
الدسوقي - بولاق سنة ١٣١٩ هـ ( ط - ٢ )
- ٢٨ - الصاوي ( احمد منصور ) : بلغة السالك لا قرب المسالك الى هـ ب الامام مالك عيسى  
الشرح الصغير لأحمد الدردير - بولاق سنة ١٣١٩ هـ .
- ٢٩ - ابن رشد ( محمد بن أحمد القرطبي الحفيد الشهير بابن رشد ) : بداية المجتهد  
ونهاية المقتصد - مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦٩ م
- ٣٠ - الخرشي ( أبو عبد الله محمد ) : شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل - بولاق  
سنة ١٣١٢ وهامشه حاشية على العدوي على شرح الخرشي .
- ثالثا : الفقه الشافعي :
- ٣١ - الشافعي ( أبو عبد الله محمد بن ادريس ) : الأم - بولاق سنة ١٣٣٢ هـ ، طبعة الشعر
- ٣٢ - الباجوري ( إبراهيم ) على شرح ابن القاسم على متن الشيخ أبي شجاع : حاشية -  
الباجوري - دار الكتب الحديثة .
- ٣٣ - الطوردي ( أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي ) : الأحكام السلطانية  
- الحلبي سنة ١٩٦٦ م ( ط - ٢ )
- ٣٤ - شحاته محمد شحاته : الإيضاح في فقه الشافعية - دار الاتحاد العربي للطباعة .
- ٣٥ - قلوبس وعبرة : على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين  
النووي - الحلبي .

## رابعا : الفقه الحنبلي :

- ٣٦ - ابن قدامة ( أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ) : المغني - مطبعة دار المنار  
سنة ١٣٤٧ هـ ( ط - ١ )
- ٣٧ - ابن القيم الجوزية ( أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ) : أحكام أهل الذمة في الاسلام -  
تحقيق د . صبحي الصالح - مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٦٦ م ( ط - ١ )
- ٣٨ - أبو يعلى ( محمد بن الحسين الفراء ) : الأحكام السلطانية - الحلبي سنة ١٩٦٦ م  
( ط - ٢ )

۳۹ - منتهی الإرادات •

خامساً : الفقه الظاهري

٤٠ - ابن حزم ( أبو محمد علي بن أحمد ) المحلى - إدارة الطباعة المنيرية . مصر  
سنة ١٣٥٠ هـ .

سادسا : فقه الامامية :

٤١ - الحلی ( ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن ) المحتصر النافع فی فقه الامامیة -  
دار الکتاب العمومی •

سابعاً : الفقه المقارن :

٤٢ - الفقه على المذاهب الأربعة - كتاب الشعب

٤٣ - الشيخ سيد سابق : فقه السنة - المطبعة النموذجية ( ط - ٥ )

٤٤ - أحمد عيسى عاشور: الفقه الميسر - دار الاعتصام سنة ١٩٧٣ (ط - ٥)

٤٥ - عبسوى احمد عبسوى : الفقه الاسلامى ونظريه العقد - مطبعة دار التاليف (ط - ٢)

## هـ - التاريخ

٢٦ - الطبرى ( محمد بن جرير ) تاريخ الامم والملوك - المطبعة الحسينية المصرية  
( ط - ١ )

٤٧ - ابن الأثير (على بن محمد بن عبد الكريم) : الكامل في التاريخ - على هامشه مروج الذهب .

٤٨ - ابن سعيد الأندلسي : المغرب في حلى المغرب - القاهرة ١٩٥٣ م

٤٩ - السيوطي : حسن المحاضر - جزئين - القاهرة سنة ١٨٧٣ م

۵۰۔ - الجہشیاری (احمد بن عبدوس): الوزراء والکتاب۔ الحلبي سنة ۱۳۸۸م (ط ۱)

٥١ - ابن عبدربه (أحمد بن محمد القرطبي) : العقد الفرید - دار الكتب العربیة  
سنة ١٩٣٨م (ط - ١)

٥٢ - الاصفهاني (أبو فخر علي بن الحسين) : الأغاني - دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٨ م  
(ط - ١)

- ٥٣ - النوبري ( أحمد بن عبد الوهاب ) : نهاية الارب في فنون الادب ج ٦ - دار الكتب  
سنة ١٩٤٢ .
- ٥٤ - المقدسى : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - ليدن سنة ١٨٢٧ م
- ٥٥ - ابن حوقل : المسالك والممالك - ليدن سنة ١٨٢٣ م
- ٥٦ - ابن خلدون ( عبد الرحمن ) : المقدمة - كتاب الشعب
- ٥٧ - القلشندي ( أبو العباس أحمد ) : صبح الأعشى في صناعة الإنشا - دار الكتب  
سنة ١٩١٤ م
- ٥٨ - ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب - طبعة ليدن ، لجنة البيان العربى .
- ٥٩ - الكندي ( محمد بن يوسف ) : ولاية مصر - بيروت سنة ١٩٥٩ - تحقيق د . حسين نصار
- ٦٠ - البلاذرى ( أبو العباس أحمد بن يحيى ) : فتوح البلدان - دائر النشر للجامعيين سنة ١٥٧
- ٦١ - المسعودى ( أبو الحسين على بن الحسين ) : مروج الذهب - كتاب التحرير سنة ١٩٦٧ م
- ٦٢ - ابن الجوزى ( أبو الفرج عبد الرحمن على ) : المنتظم في تاريخ الامم - دائرة المعارف  
العثمانية بحيدرآباد سنة ١٣٥٧ هـ
- ٦٣ - ابن جبير ( أبو الحسين محمد بن أحمد ) : الرحلة - التحرير سنة ١٩٦٨ م
- ٦٤ - أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة - دار  
الكتب المصرية سنة ١٩٢٩ م
- ٦٥ - المقرئ ( المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ) : طبعة التحرير عن طبعة بـ سـ سـ لاق  
سنة ١٢٢٠ هـ
- ٦٦ - د . سيدة الكاشف : مصر في فجر الإسلام - دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧ م
- ٦٧ - عبد المنعم حمادة : مصر والفتح الإسلامى فى العيد الألفى للقاهرة - المجلس الاعلى  
للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٠ م
- ٦٨ - د . محمد جمال الدين سرور : تاريخ الحضارة الإسلامية فى الشرق - دار الفكر  
العربى سنة ١٩٦٥ م
- ٦٩ - أحمد صفوت زكى : جمهرة رسائل العرب - الحلبي سنة ١٩٣٧ م
- ٧٠ - مهذب رحلة بن بطوطه - المطبعة الاميرية ببولاق .
- ٢٧٠ - حروب الإسلام والامبراطورية الرومية للأمين سعيد

- ٧١ - تاريخ الحضارة المصرية - جزئية لنخبة من العلماء - دار الفكر العربي سنة ١٩٦٥
- ٧٢ - ابراهيم نجيب : مصر والشرق الادنى القديم .
- ٧٣ - د . ابراهيم نمحي : تاريخ مصر في عصر البطالمة - الانجلو سنة ١٩٦٠ م ( ط - ٢ )
- ٧٤ - د . مصطفى كمال عبدالمليم : ١ - محاضرات لاداب عين شمس عن تاريخ مصر البطلمية ١٩٩٨ م
- ٢٧٤ - د . عبد الرحمن زكي : تاريخ الدول الاسلامية السودانية
- ٧٥ - د . مصطفى كمال عبدالمليم : ٢ - محاضرات لاداب عين شمس عن تاريخ الامبراطورية الرومانية سنة ١٩٦٨ .
- ٧٦ - د . يعقوب جرجس نجيب : موجز تاريخ بطارقة الاسكندرية - اشراف د . زاهر رياض سنة ١٩٦٦ م
- ٧٧ - ساويرس ( المشهور بابن المقفع ) سير الابهاء بطارقة الاسكندرية
- ٧٨ - ابراهيم حبيب المصري : قصة الكنيسة المرقسية ج ٢
- و - الفقه المتخصص :
- اولا : الفقه المالكي :
- ٧٩ - ابوبوسف ( يعقوب بن ابراهيم ) : الخراج - بولاق سنة ١٣٠٢ هـ ، السلفية سنة ١٣٤٦
- ٨٠ - القرشي ( يحيى بن ادم ) : الخراج - السلفية - اخرجه وصححه - احمد محمد شاكر
- ٨١ - ابو عبد القاسم بن سلام : الأموال - مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦٨ م ( ط - ١ )
- ٨٢ - د . ابراهيم فؤاد احمد على : الموارد المالية في الاسلام - الانجلو سنة ١٩٧٢ ( ط - ١ )
- ٨٣ - د . ابراهيم فؤاد احمد على : الاتفاق العام في الاسلام - دار الاتحاد العربي للطباعة سنة ١٩٧٣ ( ط - ١ )
- ٨٤ - د . يوسف القرضاوي : فقه الزكاة في الاسلام - دار الارشاد - بيروت
- ٨٥ - د . بدوي عبد اللطيف عوني : النظام المالي الاسلامي المقارن - المجلس الاعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٧٢

- ٨٦ - د . شوقي إسماعيل شحاته : محاسبة الزكاة في الإسلام - الأنجلو سنة ١٩٧٠ ( ط - ١ )
- ٨٧ - د . شوقي إسماعيل شحاته : التطبيق المعاصر للزكاة - سلسلة مقالات بمجلة ضمير الإسلام سنة ١٩٧٦
- ٨٨ - محمد كمال الجرف : النظام المالي الإسلامي : دستوره ، وقوانينه - مطبعة النهضة الجديدة سنة ١٩٧٠
- ٨٩ - محمد كمال الجرف : النظام المالي الإسلامي - دراسة مقارنة - موارد الدولة - ( الضريبة العقارية ) سنة ١٩٧١ ( ط - ١ ) محاضرات لشريعة الأزهر وحقوق سوق القاهرة - دراسات عليا .
- ٩٠ - محمد كمال الجرف : التشريع الضريبي الإسلامي - موارد الدولة من الضرائب الباشرة - محاضرات للدراسات العليا لشريعة الأزهر وحقوق القاهرة سنة ١٩٧٢ .
- ٩١ - د . عبد العزيز العلي النعيم : نظام الضرائب في الإسلام ومدى تطبيقه في المملكة العربية السعودية مع المقارنة - دار الاتحاد العربي - القاهرة سنة ١٩٧٤ .
- ٩٢ - د . محمد ضياء الدين الرئيس : الخراج والنظام المالية للدولة الإسلامية - دار المعارف بمصر ( ط - ٣ )
- ٩٣ - د . عبد الخالق النواوي : النظام المالي في الإسلام - المكتبة المصرية - بيروت سنة ١٩٧٣ ( ط - ٢ )
- ٩٤ - د . إبراهيم البراوي : اثر الضريبة في توزيع الدخل - الزكاة كبديل للضريبة - عالم الكتب سنة ١٩٧٣
- ٩٥ - د . أحمد ثابت عويضة : الإسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة - محاضرة ألقاها بالجامع الأزهر في ١٣/٦/١٩٥١ ونشرها الأزهر في كتيب .
- ٩٦ - د . محمود محمد نور : النظام المالي في الإسلام - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٩٧٥
- ثانيا : الفقه الاقتصادي المتخصص :
- ٩٧ - البهي الخولي : الثروة في ظل الإسلام - الناشر العرب - دار النصر للطباعة سنة ١٩٧١ ( ط - ٢ )

- ٩٨ - د . إبراهيم سوقى أباطة : الاقتصاد الإسلامى - مقدماته ومناهجه - الشعب
- ٩٩ - د . أحمد الشرباصى : الإسلام والاقتصاد - توزيع القومية
- ١٠٠ - د . إبراهيم الطحافى : الاقتصاد الإسلامى مذهباً ونظاماً - مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٤ .
- ١٠١ - د . صلاح الدين نامق : علم الاقتصاد ومحاولة الاقتراب من الاقتصاد الإسلامى - مكتبة عين شمس سنة ١٩٧٥ م
- ١٠٢ - رفعت العوضى : الاقتصاد الإسلامى والفكر المعاصر - نظرية التوزيع - مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٤
- ١٠٣ - أبو الأعلى المودودى : أسس الاقتصاد فى الإسلام - دار الشرق - بيروت
- ١٠٤ - أبو الأعلى المودودى : مسألة ملكية الأرض فى الإسلام - بيروت
- ١٠٥ - محمود المظفر : إحياء الاراضى الموات - المطبعة العالمية بالقاهرة سنة ١٩٧٢ م
- ثالثاً : الفقه الدولى المتخصص :
- ١٠٦ - د . إبراهيم عبد الحميد : موجز القانون الدولى فى الإسلام مقارناً بالقانون الدولى الحديث - محاضرات الدراسات العليا للشريعة والقانون بالازهر سنة ١٩٧٦
- ١٠٧ - أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية - دار الفكر
- ١٠٨ - د . عبد الحميد الحاج : النظم الدولية فى القانون والشريعة - دار الاتحاد العربى ١٩٧٢
- ١٠٨ - النبى - من - والسياسة الدولية للدكتور مصطفى كمال ومضى - الشعب سنة ١٩٧٥ (ط ١)
- ١٠٩ - د . على منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام - المجلس الاعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١ .
- رابعاً : الفقه السياسى الإسلامى :
- ١١٠ - أبو الأعلى المودودى : القانون الإسلامى ومارق تنفيذه - دار الفكر
- ١١١ - أبو الأعلى المودودى : حقوق أهل الذمة فى الإسلام - دار الفكر
- ١١٢ - د . بدران أبو العنين بدران : العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين - دار النهضة العربية - بيروت سنة ١٩٦٨
- ١١٣ - د . على حسن الخربوطلى : الإسلام وأهل الذمة - المجلس الاعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٦٩ .



- ١١٤ - عمر شريف : مذكرات في نظام الحكم في الدولة الإسلامية - معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٤
- ١١٥ - د. محمد نبيه الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية - دار المعسارف سنة ١٩٦٩ م ( ط - ٥ )
- ١١٦ - د. محمد عبدالله العريس : النظم الإسلامية ج ٢ - نظام الحكم في الإسلام - معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٠
- ١١٧ - د. مصطفى كمال ومنفى : الإسلام والنظام الإداري - معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٤
- ١١٨ - محمد فتحى عثمان : الفكر القانونى الإسلامى - مكتبة وهبة  
خامسا : الفقه الجنائى الإسلامى
- ١١٩ - أحمد موانى : من الفقه الجنائى المقارن بين الشريعة والقانون - المجلس الأعلى  
٢١٩ - محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامى - العقوبة - دار الفكر العربى ١٩٧٤
- ١٢٠ - د. عبدالعزيز عامر : التعزير في الشريعة الإسلامية
- ١٢١ - عبدالقادر عوده : التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى - دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٤٩ ( ط - ١ )
- ١٢٢ - د. أحمد فتحى بهنسى : مدخل الفقه الجنائى الإسلامى - دار الشروق سنة ١٩٧٢
- ١٢٣ - محمد عبدالوهاب بحيرى : الحبل في الشريعة الإسلامية - مطبعة السعادة  
سنة ١٩٧٤ م
- ١٢٤ - لؤى - فى علوم الأصول :  
-----
- ١٢٤ - الحسينى يوسف الشيخ : أصول الفقه لغير الحنفية - دار الاتحاد العربى سنة ١٩٦٧
- ١٢٥ - أحمد حسن الباقورى : معالم الشريعة - معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٤
- ١٢٦ - د. بدران ابوالعنين بدران : أصول الفقه
- ١٢٧ - القاضى عبدالجبار : المغنى في التوحيد والعدل - ج ١١
- ١٢٨ - القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة في العدل والتوحيد
- ١٢٩ - د. محمد مذكور سلام : مباحث الحكم عند الأصوليين ج ١ - دار النهضة العربية

- ١٢٩ - د. عبد الحميد متولى : التشريعية الإسلامية كمصدر أساسي للاستشراف - المعارف بالإسكندرية ١٩٧٥
- ١٣٠ - د. محمد أنيس عباد : التشريع الإسلامي ، أهدافه واتجاهاته - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٢
- ١٣١ - د. محمد الدسوقي : الاجتهاد في الفقه الإسلامي - المحطرات الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٢
- ١٣٢ - د. علي جريشه : المشروعية الإسلامية العليا - مكتبة وهبه سنة ١٩٧٦ ( ط - ١ )
- ١٣٣ - د. مصطفى كمال وصفى : المشروعية في النظام الإسلامي
- ج - في المالية العامة
- ١٣٤ - د. محمد عبد الله العربي : موارد الدولة - مطبعة حجازي سنة ١٩٥٠ م ( ط - ٢ )
- ١٣٥ - د. محمود محمد نور : أسس ومبادئ المالية العامة - مكتبة التجارة والتعاون سنة ١٩٧٣ م
- ١٣٦ - د. عبد المنعم فوزي ومن معه : لإقتصاديات المالية العامة - المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١ ( ط - ١ )
- ١٣٧ - د. منير أسعد عبد المالك - اقتصاديات المالية العامة - مطبعة مخيم - مطبعة معدلة سنة ١٩٧٠ م معدلة سنة ١٩٧١
- ١٣٨ - د. أحمد ثابت عويضة : خيرية الأرباح التجارية والصناعية - مصدر الالتزام بالوفاء سنة ١٩٥٠ ( ط - ١ )
- ١٣٩ - د. زين العابدين ناسر : موجز في مبادئ علم المالية العامة - دار النهضة العربية سنة ١٩٧٥ م
- ١٤٠ - د. محمود رياض عطية : موجز في المالية العامة وتتميمه إلى راتب - دار الطائفة سنة ١٩٥٧ م
- ١٤١ - د. رفعت المحجوب : المالية العامة - الكتاب الثاني - الإيرادات العامة - النهضة العربية سنة ١٩٧١ م
- ١٤٢ - د. السيد عبد المولى : محاضرات في المالية العامة - مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ م
- ١٤٣ - د. طه صدقي : مبادئ المالية العامة - دار النهضة الحديثة سنة ١٩٦٩ م

- ١٤٤ - د. محمد الحكيم الرفاعي ، د. حسين خافي : مبادئ النظرية العامة في الضريبة  
٢١٤٤ - د. عاطف صدقي : الضرائب في الاتحاد السوفيتي : تنظيمها ودورها - نهضة مصر ١٩٦٤  
١٤٥ - محمد كمال الجرف : مالية الهيئات العامة المحلية - مطبوعات الدراسات والبحوث  
في التشريع العربي سنة ١٩٧٥  
١٤٦ - د. محمد عبد المنعم الجبال : الضرائب المقارنة والمحلية - المجمع العلمي  
الحديث سنة ١٩٧٠  
١٤٧ - د. محمد عبد المنعم الجبال : السياسة الضريبية - دار الشرق العربية  
١٤٨ - د. شكرى محمد عياد : السياسة المالية في النظام الاشتراكي - دار الكتاب  
العربي سنة ١٩٦٧

### ط - في السياسة والقانون

- ١٤٩ - د. محمد كامل ليلة : النظام السياسية - الدولة والحكومة - دار الفكر العربي  
سنة ١٩٧٠  
١٥٠ - د. مختار القاضي : اصول القانون - دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧  
١٥١ - د. محمد علي عمران : المدخل للعلوم القانونية - دار النهضة العربية سنة ١٩٧٢  
١٥٢ - د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة - مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣  
١٥٣ - د. سليمان مرقس : موجز المدخل للعلوم القانونية - العالمية بالقاهرة سنة ١٩٥٣  
١٥٤ - د. فؤاد العطار : النظام السياسية - دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨  
١٥٥ - د. محمود حلى : المبادئ الدستورية العامة - دار الفكر العربي سنة ١٩٦٦  
١٥٦ - أحمد محمد غنيم : تطور الفكر القانوني - دار الفكر العربي سنة ١٩٧٢  
١٥٧ - فؤاد محمد بيل : الفكر السياسي - توزيع القومية ( ط - ١ )  
ي - في الشريعتين : الموسوية والعيسوية :

- ١٥٨ - الإنجيل : العهد القديم ، والعهد الجديد  
١٥٩ - أعمال الرسل : مطبعة فرنس كيك بشبرا  
١٦٠ - الحب والموت : سلسلة الحب الأخوي - مجموعة من كبار رجال الدين المسيحي  
١٦١ - فلورنس كوس : العهد والقداسة - دار كنيسة الله - بيروت

١٦٢ - باقى صدقة : العطاء أم الوكالة - بالاشتراك مع مجمع الكائنات فى الشرق الأوسط

ك - كتب عامية :

١٦٣ - أنور الجندى : مشكلات الفكر المعاصر - مجمع البحوث الإسلامية

١٦٤ - عباس محمود العقاد : الإسلام فى القرن العشرين

١٦٥ - د . عبد العزيز كامل : الإسلام والعصر - دار المعارف سنة ١٩٢٢

١٦٦ - د . محمد البهى : الإسلام فطرة الله - مجمع البحوث الإسلامية

١٦٧ - محمد شوكت التونى : محمد محرر العبيد - الشعب سنة ١٩٢٥

١٦٨ - محمود ابوالفيض السنوفى : الإسلام والحضارة العالمية سنة ١٩٢٣

### ثانيا : المصادر الاجنبية المترجمة

١٦٩ - أتين دريوتون ، جاك فاند بيه : مصر - ترجمة عباس بيومى - مكتبة النهضة المصرية

١٧٠ - آدم مينز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى - ترجمة محمد عبد الهادى

ابوريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٠

١٧١ - ادولف جروهان : اوراق البردى العربية - دار الكتب المصرية

١٧٢ - باول شميتز : الإسلام قوة الغد العالمية - ترجمة محمد شامه - مكتبة وهبه

١٧٣ - أ . س . تربتون : اهل الذمة فى الإسلام - ترجمة د . حسن حبشى دار المعارف ١٩٦٧

١٧٤ - أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة - ترجمة د . محمد حمدى محمود - الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٥ م

١٧٤ - الفرد زاويمان : الاستعمار الاقتصادى - ترجمة محمد سامى عاشور - الأنجلو

١٧٥ - توماس كارليل : الابطال - ترجمة محمد السباعى - كتاب الهلال فبراير سنة ١٩٢٨

١٧٦ - دانييل ديبنت : الجزية والإسلام - ترجمة وتقديم د . فوزى فهم عطالله - مكتبة

الحياة - بيروت

١٧٧ - ليونارد شابيررو : مستقبل روسيا - ترجمة على أدهم - الأنجلو

١٧٨ - مالك بن نبي : المسلم فى عالم الاقتصاد - دار الشروق سنة ١٩٢٤

١٧٩ - مالك بن نبي : مستقبل الإسلام - ترجمة شعبان بركات - المكتبة العصرية بيروت

١٨٠ - مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية - ترجمة عبد الصبور شاهين - دار الفكر -

بيروت سنة ١٩٦٨ ( ط - ٣ )

١٨٠ - آر تولد : الدعوة إلى الإسلام - الطبعة الثالثة -

١٨١ - هارولد لاسكى : قواعد السياسة - اخترنا لك ٥ أجزاء ✓

١٨٢ - هارولد لاسكى : مخنة الديمقراطية - اخترنا لك ✓

١٨٣ - هارولد لاسكى : اصول السياسة - ترجمة ابراهيم لطفى ومحمود فتحى عسر -

وزارة الثقافة دار المعرفة

١٨٤ - هارولد لاسكى : السلطة والفرد : ترجمة محمد بكير - دار المعارف ✓

١٨٥ - هارولد لاسكى : الدولة نظريا وعليا : ترجمة محمد بكير - دار المعارف ✓

١٨٦ - ميرزا محمد حسين : الاسلام والاشتراكية - ترجمة د . عبد الرحمن أيوب - دار الثقافة

٢١٨٦ - رومن لاندرو : ازدهارها وتدهورها وسقوطها - ترجمة ميرجلينكى

١٨٧ - ويلي برتشر : روسيا فى مغب الشمس - ترجمة محمد سامى عاشور - الانجلو

١٨٨ - يوليوس فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية

ترجمة د . محمد عبد الهادى ريد - الالف كتاب رقم ١٢٦ - لجنة التأليف والترجمة

٢١٨٩ - المعهد المالى العالى بموسكو : المثلث المالى السوفيتى - ترجمة احمد فؤاد بليغ

تال : مراجع باللغات الاجنبية

- J. Grafton Milne: A History of Egypt under Roman-Rule - London 1948 - ١٨٩

- Dalton, H. Principles of Public Finance. London 1945 - ١٩٠

- Frederik loekkgaard: Islamic Taxation in the ilastio period 1950 - ١٩١

- Jöseph Schacht: An Introduction to Islamic law. Oxford ١٩٢

- K. Sherwani: Studies in Moslin Political and Administr-ation - London - 1945. - ١٩٣

- Graham Wallas: Geramy Bentan-Ensyelopaeäia of the Social Sciences Vol: 1 - 2 - ١٩٤

- Sabine. A History of Political Theory - ١٩٥

- Gobineau: Essai sur l'inegalité des races humaines Paris الطبعة الثانية - ١٩٦

- Alfred M. Freedman & Harold Kaplan: Comprehensive Textbook of Psychiatry. 1942. Baltimore. U.S.A - ١٩٧

- Say: Cours Complet d'Economie Politique Pratique. Paris - 1840 - ١٩٨

رابعاً : دوريات

- ١٩٩ - التوجيه الاجتماعي في الاسلام - ٤ أجزاء
- ٢٠٠ - التوجيه التشريعي في الاسلام - ٤ أجزاء
- ٢٠١ - مجلة منبر الاسلام .
- ٢٠٢ - مجلة الأزهر -
- ٢٠٣ - مجلة التشريع العالي والضريبي .
- ٢٠٤ - مجلة الضرائب -
- ٢٠٥ - اعمال حلقة الدراسات الاجتماعية لجامعة الدول العربية - المؤتمر الثاني
- بدمشق سنة ١٩٥٢ .
- ٢٠٦ - مجلة الدعوة .